IRÉNIKON

Tome XXXII 2me Trimestre 1959

Éditorial

L'Eucharistie, sacrement d'unité par excellence, a attiré plusieurs fois déjà les participants des rencontres interconfessionnelles, et, bien que ce sacrement soit un des points d'opposition les plus délicats entre les protestants et nous, son étude exerce toujours une attraction plus bienfaisante que périlleuse.

Dans une conclusion à son ouvrage qui vient de paraître : L'Eucharistie, Mémorial du Seigneur, *et dont l'impression coïncidait avec la nouvelle du prochain concile, (Presses de Taizé,* 1959*), le Pasteur Max Thurian disait : « Ce livre était déjà sous presse, lorsque le Pape Jean XXIII annonça le* 25 *janvier* 1949 *la convocation d'un Concile œcuménique sur l'unité des chrétiens. La reconnaissance et l'espérance ont rempli le cœur des chrétiens qui attendent ardemment l'unité. — Nous pensions conclure en offrant aussi ce livre à nos frères catholiques romains, en signe de fraternité dans la recherche. Cette conclusion prend un sens nouveau, puisque notre espérance est plus vive. Puisse ce travail susciter un dialogue utile sur l'eucharistie, sacrement de l'unité, et contribuer un peu à la préparation d'un concile dont nous attendons beaucoup. — La préparation d'un concile œcuménique, la préparation de l'unité des chrétiens, réclame de tous une prière plus fervente pour que tombent les préjugés, se dissipent les malentendus et se résorbent les divisions dans une charité généreuse et prête aux vrais sacrifices. C'est dans l'eucharistie que notre prière pour l'unité visible de tous les chrétiens se fera la plus instante ».*

C'est en plein travail concernant l'Eucharistie que la série de nos dialogues de Chevetogne, qui devaient traiter ce sujet durant plusieurs années, a été elle aussi traversée par l'annonce du Con-

cile. Le présent fascicule contient deux études sur l'Eucharistie, qui veulent précisément aller dans le sens indiqué par le pasteur Thurian. La première (pp. 139-164*), qui fait partie du dialogue œcuménique entre catholiques et réformés au sujet de la présence réelle, fut une des pièces maîtresses de la réunion de Chevetogne de septembre* 1958. *Elle est due au R. P. J. de Baciocchi S. M., professeur de théologie aux Facultés catholiques de Lyon, et dont le nom est déjà connu des œcuménistes par ses participations aux échanges de vue entre protestants et catholiques en France et dans la région de Genève. Cette étude trouvera son complément dans une autre conférence sur* La Présence eucharistique du Christ, *faite à la même réunion par M. le Prof. F. J. Leenhardt de Genève, et qui sera publiée dans un de nos prochains fascicules.*

La seconde étude (pp. 166-177*) concerne les pourparlers laborieux qui ont eu lieu depuis plusieurs années entre les théologiens protestants d'Allemagne, en vue d'arriver à une doctrine commune sur l'Eucharistie. Les quelques pages qui y sont consacrées cherchent à faire le bilan des résultats acquis, et révèlent à leur manière une tendance unificatrice caractérisée. Le lecteur jugera dans quel sens.*

Ces recherches sur le mystère eucharistique apparaîtraient peut-être sous un jour plus complet encore si elles étaient éclairées par la tradition orientale. Nous espérons pouvoir le faire ultérieurement.

Présence eucharistique et transsubstantiation [1]

En mourant et ressuscitant, Jésus allait accomplir la Rédemption que préfigurait l'Exode. Il allait ouvrir à ses adeptes l'accès de la liberté spirituelle, de la véritable Terre Promise : le Royaume de Dieu. En versant sur la croix tout son sang, il allait être ce qu'annonçait l'agneau pascal. C'est alors qu'il prit avec les Douze un dernier repas d'une portée insolite.

Par rapport à l'événement rédempteur, la Cène correspond à ce qu'avait été dans la sortie d'Égypte le premier repas pascal : la fondation d'un *mémorial* institutionnel et religieux du salut [2].

Jusqu'alors, chaque famille juive célébrant la pâque y rencontrait, à travers des signes, l'Acte sauveur de Dieu, elle accueillait dans son présent le Salut entré jadis dans l'histoire. Désormais chaque assemblée chrétienne célébrant l'eucharistie allait aussi revivre l'Acte rédempteur en accueillant le Crucifié ressuscité.

De part et d'autre le mémorial fait plus que d'évoquer un souvenir : Dieu intervient dans le présent de l'assemblée, avec sa toute-puissance de salut, en vertu de l'engagement qu'implique l'ordre de renouveler les signes commémoratifs. Il donne ce qu'il fait signifier par les croyants rassemblés.

Rappelons en quelques mots ce qu'est l'Acte rédempteur dont l'actualité nous atteint, dans notre présent, par les signes eucharistiques.

C'est d'abord la preuve suprême d'amour donnée au monde par Dieu en la personne de son Fils unique : « Il n'est pas de plus

1. Conférence faite en septembre 1958 aux journées d'études de Chevetogne sur l'Eucharistie (Cfr. *Irénikon*, 1958, p. 492).

2. Cf F. J. Leenhardt, *Le Sacrement de la Sainte Cène* (Delachaux et Niestlé, 1948), chap. III.

grand amour que de donner sa vie pour ses amis » (*Jn* 15, 13). La charité divine éclate dans le dévouement humain de Jésus à sa mission : préparer le Règne de Dieu, ouvrir à tous les peuples l'Alliance, la voie de la Vie. Cet acte est à la fois, inséparablement, obéissance au Père et amour pour les hommes. Ayant reçu du Père sa mission, Jésus rend hommage au Père en la remplissant jusqu'au bout : en cet hommage consiste le sacrifice d'alliance et d'expiation. Et la matière de ce sacrifice, le poids de cet hommage, c'est l'existence humaine du Fils de Dieu immolé pour nous, c'est le corps supplicié, le sang versé, l'abîme de souffrance morale et physique où sombre le Sauveur.

Jésus ne sacrifie pas seulement son activité, son avoir, mais jusqu'à son existence historique, son être physique d'Homme-Dieu, avec toutes ses chances d'avenir terrestre. Cela, il l'avait mis à la disposition du Père et à notre service dès l'incarnation ; maintenant, il se le laisse arracher par les pécheurs et pour eux, il ne rétracte pas le don fait de lui-même au premier jour. Il abandonne à la terre le grain de blé qu'il était parmi nous, pour que germe après l'aube pascale la moisson des élus. Par sa mort et sa résurrection, la vie éternelle pénètre l'humanité. Bref, l'Acte rédempteur est bien le *don* que Jésus fait de son corps et de son sang *au Père et à nous*, consommant pour l'éternité, à la face du ciel et de la terre, l'offrande secrète de l'incarnation.

Voilà donc ce que le *mémorial* eucharistique signifie et contient. Quand l'Église, suivant l'ordre de réitération reçu à la Cène, célèbre la messe, elle commémore avec action de grâces l'Acte rédempteur de Dieu en Jésus-Christ, qui est aussi le Sacrifice de son fondateur. Par le mémorial efficace, le Christ la remet *en présence de cet acte* dont il la fait du même coup la bénéficiaire et l'associée.

Si la messe est ainsi mémorial de la Croix au sens fort du terme, elle comporte, comme l'Acte rédempteur lui-même, deux intentionnalités inverses : on y trouve à la fois un don du Père aux hommes par le Christ et un sacrifice offert à Dieu par le Christ total, Chef et membres. Elle n'est pas nouvelle immolation du Christ (et moins encore simple offrande de pain et de vin), mais bien le sacrifice sacramentel, le sacrement du Sacrifice unique et parfait, du Sacrifice définitif consommé sur le Calvaire et couronné par la résurrection.

Après ce rappel sommaire destiné à bien situer notre étude, nous n'aurons plus à nous occuper de l'aspect sacrifice pour lui-même, ce qui ne doit pas impliquer la méconnaissance de son importance primordiale. Nous concentrerons notre effort sur l'autre aspect de l'action eucharistique : le don fait à l'Église par le Père et le Fils incarné. Nous chercherons à voir comment *le réalisme de ce don implique la présence réelle du Christ.* Tel sera, dans cet exposé, l'objet de la première partie. La seconde sera consacrée à étudier comment la présence réelle du Christ suppose ou entraîne la transsubstantiation du pain et du vin.

I. — La présence réelle du Christ, corps et sang.

Cette étude progressera en deux étapes, dont l'ordre nous est dicté par le point de départ choisi : l'eucharistie, mémorial sacramentel de l'Acte rédempteur. Nous examinerons d'abord pourquoi, dans l'*action* eucharistique, le Christ se rend présent, se donne à l'Église. Après cette étude de la portée sacramentelle de l'action, nous chercherons ce qui en résulte pour les *objets* impliqués dans cette action, le pain et le vin par lesquels le Christ signifie sa présence.

a) *Dans l'action eucharistique le Christ en personne se donne à l'Église comme l'Époux à l'Épouse, la Tête au Corps.*

Cela résulte de la nature même du mémorial sacramentel : le Christ, on l'a vu, actualise par des moyens rituels l'Acte rédempteur unique. Toute la question est alors de savoir si cet acte est, essentiellement, absolument don total de la personne du Christ à l'Église : s'il en est ainsi de la mort et de la résurrection de Jésus, il doit en aller de même pour l'eucharistie.

Mais peut-on vraiment identifier la mort et la résurrection du Christ avec le don total de lui-même *à l'Église?* Pour cela il faut d'abord admettre que don de soi au Père et don de soi aux hommes ne font pas deux dans cet acte suprême de médiation. Le Père est l'auteur de la mission, nous en sommes les bénéficiaires, les destinataires. Le total dévouement à Celui qui envoie est aussi total dévouement aux bénéficiaires de l'envoi : ce qu'on fait pour l'un, on le fait, dans un autre sens, pour les autres.

Jésus meurt et ressuscite pour tous les hommes. Néanmoins le rapport de l'Acte rédempteur à l'Église est bien plus étroit et efficient que son rapport au reste de l'humanité. Jésus se livre à la mort *pour* tous les hommes, mais il ne se donne *qu'à* l'Église en qualité d'Époux, de Chef, de Tête vivifiante. Toute la création est son domaine, l'Église seule est son Corps et son Épouse. Il est Sauveur universel, mais pour être sauvé en fait, il faut adhérer de quelque manière à l'Église en ayant foi en Lui. Il s'est livré pour tous, mais il n'est reçu que par les fidèles (explicites ou implicites), les autres le refusant.

Le Ressuscité n'est apparu qu'à ses disciples, et c'est alors qu'il a, par son Esprit-Saint, fait mûrir leur foi, qu'il leur a donné l'intelligence de la Croix et des prophéties vétéro-testamentaires la concernant. Alors seulement se dévoile à eux le sens de multiples prédictions et leçons reçues de Jésus durant les mois précédents, et qui se rapportaient à la Croix et à la glorification du Fils de l'Homme. C'est alors que le « petit troupeau » des disciples est devenu l'Église du Christ. La Croix le dégage — brutalement — de l'Israël charnel, les apparitions du Ressuscité lui insufflent la Vie éternelle en lui ouvrant les yeux à la pleine Lumière.

L'Église ne diffère donc pas seulement du reste de l'humanité par la façon dont ses membres accueillent le don de Dieu, comme le voulait jadis Pélage : si les uns ont cru et non les autres, c'est que les premiers seuls ont reçu la grâce de foi, seuls ils ont vu le Ressuscité et reçu son Esprit, seuls ils ont pu connaître le sens de la Croix. Ainsi Jésus *fait exister l'Église en se révélant et se donnant à elle, pour toujours, comme crucifié ressuscité,* comme victime expiatoire et prêtre éternel.

Ce qu'il est de la sorte, il l'est bien pour tous les autres hommes, mais virtuellement en quelque sorte, tant que ne leur est pas effectivement donné, avec la grâce de foi, ce qui est pour eux dès le principe.

L'Église est donc bien, seule, la communauté à qui le Christ se donne actuellement par sa mort-résurrection. En se donnant à elle, il se la présente à lui-même, comme l'écrivait Paul aux Éphésiens (5, 25-27) : « Il s'est livré pour elle, afin de la sanctifier en la purifiant par le bain d'eau qu'une parole accompagne ; car il

voulait se la présenter à lui-même toute resplendissante, sans tache ni ride ni rien de tel, mais sainte et immaculée ».

En mourant et ressuscitant, Jésus ne se contente pas de passer de la vie dans la « chair » à la gloire ; il fait aussi passer du stade d'une fraternité juive à celui de l'unité chrétienne le groupe de ses disciples. Tête et membre changent de plan d'existence de façons distinctes, mais analogues et solidaires, par un nouvel et puissant influx du Saint-Esprit. L'Acte rédempteur actualise dans l'Homme-Dieu ses virtualités seigneuriales et capitales, dans le groupe des disciples ses virtualités de Corps du Christ, d'Église. (Quant au reste du monde, il demeure en attente de l'Évangile et de la grâce).

L'Acte rédempteur, pourrait-on dire, accomplit simultanément et corrélativement le Christ et l'Église, mais il est en Jésus *pur acte de don*, tandis que l'Église *reçoit d'abord* ce don, pour qu'ensuite les croyants se donnent à leur tour à Celui qui s'est livré pour eux et à eux.

Cette structure de donation réciproque mais hiérarchisée, avec priorité d'un partenaire, va se retrouver dans le mémorial sacramentel de l'Acte rédempteur. Le Christ s'y donne comme Sauveur du Monde, mais ne s'y fait recevoir pleinement que par l'Église. Il régénère indéfiniment celle-ci comme Corps en lui renouvelant de jour en jour le don de lui-même comme Tête, ce don qu'il lui fit « sous Ponce Pilate » une fois pour toutes. L'action eucharistique, renouvelle sans cesse, rajeunit quotidiennement l'unique don nuptial de la Croix et de Pâques. Elle est don mutuel de l'Époux et de l'Épouse. Elle resserre l'union de la Tête et du Corps, procurant à ce dernier un regain d'unité, de vitalité, de croissance. Le Christ s'y rend présent à l'Église et se la présente à lui-même, croyante et aimante par l'Esprit-Saint.

En fait, chaque messe est célébrée par une communauté particulière en tel lieu et à tel moment, mais cette communauté intervient là comme cellule de l'Église universelle, en liaison avec le Tout dans l'espace et dans le temps. D'où la nécessité d'un célébrant reconnu tel par l'Église universelle, habilité au moyen de l'ordination par le Collège pastoral universel où se continue le premier collège pastoral formé par les Douze, les convives de la Cène. D'où, encore, pour ce célébrant canonique, la nécessité

d'avoir « l'intention de faire ce que fait l'Église ». Que vienne à manquer le pouvoir d'ordre, qui rattache à l'Épiscopat universel et à la succession apostolique, ou bien l'intention requise, il ne peut exister de véritable eucharistie, faute d'engagement réel de l'Église comme Corps unique. Le Christ réserve à son Épouse immaculée le don total de lui-même, qui doit rajeunir et confirmer leur union mutuelle.

C'est en qualité de membre de la communauté ecclésiale, et dans la mesure où il appartient à l'unité de celle-ci, que chaque fidèle peut recevoir le don sacramentel du Christ, la présence vivifiante du Crucifié ressuscité. *La foi de chacun au Christ ne peut jamais être que sa manière personnelle de ratifier, de prendre à son compte l'adhésion et la présence du Corps à la Tête, de l'Épouse à l'Époux.*

b) *Si l'action de donner le pain et le vin signifie et actualise l'Acte du Christ se donnant, corps et sang, à l'Église, le pain et le vin donnés dans la célébration sont signes et moyens de présence du Christ donné, corps et sang, à l'Église.*

Jésus donne le pain sur lequel il a rendu grâces en disant : « *Ceci est* mon corps » ; il fait circuler la coupe en disant : « *Ceci est* mon sang, le sang de l'alliance, qui va être répandu pour une multitude » (*Mc* 14, 24). Assurément, cette formule de Marc pour la coupe n'est pas la seule ; celle de Luc et de Paul accentue moins directement l'identité du contenu avec le sang du Christ, mais loin d'y contredire, elle l'éclaire. En mettant en avant la fonction liturgique du sang (« Cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang » : *I Cor.* 11,25), Saint Paul nous prémunit contre la tentation d'opposer corps et sang d'abord comme deux composantes physiques de l'homme Jésus. En réalité la dualité n'est pas tant d'ordre biologique que d'ordre liturgique : le corps partagé entre nous marque la fonction « sacrifice de communion », le sang répandu marque la triple fonction « sacrifice d'Alliance, de Pâque, d'Expiation ». Il suffit de se référer à la législation sacrificielle de l'Ancien Testament pour s'en convaincre, semble-t-il [1].

C'est en communiant au corps immolé que nous sommes

1. Cfr *Lév.* 4 ; 7, 11-14 ; 16 ; *Ex.* 12 et 24, 3-8.

unis avec le Christ et, par lui, avec le Père et entre frères, dans une sainte commensalité. Et c'est en partageant le pain eucharistique que nous célébrons ce repas de communion. Les explications de la *Première aux Corinthiens*, chapitre X, nous dispensent d'insister là-dessus (10, 14-22). Gardons-nous toutefois d'isoler cette doctrine de celle que contiennent les chapitres VI et XII de la même épitre, touchant notre incorporation au Christ : si nous sommes liés les uns aux autres comme les organes d'un même corps, c'est que chacun d'entre nous est identifié sacramentellement par le baptême, dans l'unité de l'Esprit-Saint, avec le corps individuel, la personne vivante de Jésus-Christ. En communiant au corps du Christ par la manducation du pain eucharistique, nous devenons (corporellement et spirituellement) ce que nous sommes déjà : membres du Christ et « membres les uns des autres » (*Rom.* 12, 5).

Le corps signifié par le pain eucharistique et présent par ce moyen a-t-il seul cette puissance unifiante ? Il ne semble pas : au chapitre X de la *Ire aux Corinthiens*, Paul l'attribue aussi, en passant, au partage de la « coupe de bénédiction » par laquelle nous communions au sang du Christ. Comment la coupe de la nouvelle Alliance ne serait-elle pas facteur d'union entre Dieu et les hommes par le Christ, et moyen de rassembler tous les communiants en un seul peuple ? Le symbolisme d'unité est moins direct ici que dans le pain-corps ; il n'en est pas moins capital, car notre incorporation au Christ suppose la rémission de nos péchés, c'est-à-dire l'intervention du sang d'expiation et d'alliance signifié et présent par le vin eucharistique.

En donnant la « coupe de bénédiction », Jésus se donne donc lui-même avant tout comme celui dont l'immolation nous purifie, nous sauve de l'exterminateur et nous ouvre, à travers l'eau, le passage de la servitude pécheresse à la liberté des enfants de Dieu. Sang de la Pâque, le sang du Christ est par là même le gage du salut final ; il nous annonce et nous garantit la résurrection future et l'entrée en possession de la Terre Promise éternelle, pour le jour où le Christ achèvera de se manifester comme Seigneur et de tout unir en Dieu.

Faut-il, pour autant refuser, au pain eucharistique tout symbolisme de cet ordre ? C'est difficile à croire. N'oublions

pas la formule paulinienne explicitée par Saint Luc (*Lc* 22, 19 ; cfr *I Cor.* 11, 24) : « Ceci est mon Corps, *qui va être livré pour vous* ». L'allusion à la Croix s'impose, et elle ajoute au geste de rompre le pain, geste de partage fraternel et d'union, un symbolisme de destruction, de mort violente.

En fin de compte, on peut dire qu'en donnant le pain eucharistique Jésus se donne lui-même, il fait don de sa personne totale, mais se présente avant tout comme facteur d'unité et de vie. En donnant le vin eucharistique, il se donne tout entier aussi, mais se présente d'abord comme victime d'alliance et d'expiation [1].

Cette double présentation du don eucharistique correspond à la double signification efficace du baptême (originellement liée aux deux moments rituels de l'immersion et de la sortie de l'eau) : le baptisé meurt au péché avec Jésus mourant et, *en lui*, ressuscite à une vie pour Dieu ; il est « d'abord » purifié de ses péchés, « ensuite » promu à la vie éternelle. Dans l'eucharistie comme dans le baptême, nous avons là deux effets distincts d'une même cause complexe : la Trinité se révélant à nous et nous unissant à elle dans le mystère de la Croix et de Pâques. Et de part et d'autre ces deux effets distincts sont organiquement liés entre eux.

Baptême et eucharistie ne le sont d'ailleurs pas moins, et le parallélisme de structure observé nous invite à mettre en lumière leurs connexions organiques.

D'un pécheur le baptême fait un membre du Christ en l'incorporant à l'Église. Seuls les baptisés sont membres de l'assemblée eucharistique et capables de communion valide. C'est en qualité de communiants virtuels qu'ils ont la vie éternelle, car le Christ avait en vue l'eucharistie quand il déclarait : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'Homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous » (*Jn* 6, 53).

Tant qu'un baptisé n'a pas communié, il manque à son initia-

1. Ainsi rejoignons-nous la doctrine classique selon laquelle en vertu des paroles *(vi verborum)* le corps seul est présent sous le signe du pain, le sang seul sous le signe du vin, mais en vertu de l'indivisibilité du Christ glorieux *(vi concomitantiae)*, le Christ est présent et se donne sous chaque signe dans la totalité de son être humano-divin et de ses fonctions ; d'où suit qu'on reçoit autant en communiant sous une seule espèce que sous les deux.

tion chrétienne son aboutissement normal. Cela ressort du cérémonial antique du baptême des adultes, conclu par la messe et la communion de Pâques, mais aussi et d'abord de la nature même des deux grands sacrements. Si le baptême est le bain nuptial dont parle saint Paul, il est essentiellement préparatoire à l'union, au don du corps qui se fait dans l'eucharistie. Si le Christ, par le baptême, associe quelqu'un au mystère de sa mort et de sa résurrection, à *l'événement* rédempteur, c'est pour lui donner de communier à son *être* immolé et vivifiant.

Le Christ est personnellement présent et agissant dans l'action baptismale, pour faire d'un être humain un membre de son Corps, mais par là il vise à se donner lui-même comme Tête à ce membre, par le don qu'il fait de soi, comme Tête, au Corps tout entier, dans l'eucharistie. Il est présent comme agent de salut par les signes baptismaux, en communiquant son Esprit, pour faire passer un homme du statut préchrétien au statut chrétien. Reste maintenant au baptisé à recevoir le contenu total du statut chrétien : la communion au Christ se donnant à l'Église en la totalité de son être comme Époux, Chef, source de vie. A quoi bon accéder à l'existence chrétienne si l'on s'abstient de l'exercer activement ?

Il est vrai qu'on reçoit la présence et la vie du Christ par la simple « communion spirituelle ». Mais il n'y a pas de communion spirituelle sans désir sincère de communier sacramentellement quand ce sera possible : la sincérité du désir, donc la vérité de la communion spirituelle, fera généralement ses preuves dans l'usage effectif de l'eucharistie. L'acte baptismal du Christ — moment de présence par les signes sacramentels — oriente le sujet vers une vie commune avec le Christ, scellée, entretenue, développée par le don sacramentel du corps et du sang.

Fermons cette parenthèse sur les relations baptême-eucharistie, et revenons à la question centrale : la présence du Christ, corps et sang, signifiée par le pain et le vin eucharistiques. Le Christ et l'Église sont présents l'un à l'autre par le pain et le vin consacrés : moyennant ces signes, ils se donnent l'un à l'autre, ils vivent l'un dans l'autre. Faut-il, pour autant, dire qu'ils sont *dans* ces signes ? Faut-il identifier entre elles ou distinguer soigneusement la présence et la localisation ? Car si la présence est

manifestement relation mutuelle entre personnes, elle n'est pas essentiellement le fait d'être ici ou là [1].

Quand on dit : « Le Christ est dans les espèces sacramentelles », on emploie une expression sournoisement ambiguë, qui doit être acceptée ou refusée selon le sens qu'on lui donne. Les signes sacramentels sont bien englobés dans l'acte d'union du Christ avec l'Église : le Christ ne s'y donnerait pas à l'Église s'il n'y existait de quelque manière. En ce sens il faut reconnaître qu'il est dans ces signes. Par contre, si nous prenons le volume du pain et du vin comme un espace pouvant contenir un autre volume moindre, il ne saurait être question d'y inclure le Christ. Celui-ci n'est pas dans le pain et le vin comme il était, durant sa vie terrestre, dans ses vêtements ou dans sa maison. Cela n'est en rien postulé par ce que nous avons vu et ne peut être imaginé sans soulever une masse de problèmes insolubles, sans dégrader le sacramentalisme en prestidigitation ou magie.

Ce qui est *placé là*, sur la table eucharistique, ce sont les signes sacramentels, ce n'est pas le Christ glorieux, qui demeure « dans le ciel ». Mais les signes, qui « sont là » eux, sont réellement le moyen par lequel s'exprime et s'accomplit le don total et véritable, personnel et corporel, du Seigneur à l'Église. La localisation, phénomène spatial, ne concerne directement que les signes ; la présence, relation personnelle efficacement *signifiée là*, est d'un autre ordre, où le rôle de l'espace n'est ni direct ni décisif.

La question n'est donc pas de savoir si et comment un corps glorieux peut se localiser simultanément à plusieurs endroits distincts, ou se comprimer dans un espace minime. La seule question valable a pour objet la manière dont le pain et le vin deviennent *signes efficaces du don réel* que le Christ fait de lui-même à l'Église, et ce qui en résulte pour leur être. Demeurent-ils pain et vin en signifiant le corps et le sang du Christ, ou bien *deviennent-ils* vraiment ce corps et ce sang, comme l'indiquent les paroles de Jésus à la Cène ? Et s'ils deviennent vraiment corps et sang du Christ, peuvent-ils ou non demeurer en même temps ce qu'ils étaient, pain et vin ?

1. Voir la note de R. Mehl, *Structure philosophique de la notion de Présence* (R. H. P. R. 1958, p. 171-176), dont certains points semblent d'ailleurs discutables.

Voilà ce qui va nous retenir dans la seconde partie de cet exposé.

II — La Transsubstantiation.

La réponse de la Tradition, tant latine que grecque, est bien connue : le pain et le vin *deviennent* respectivement corps et sang du Christ et, de ce fait, cessent d'être pain et vin. C'est cela qu'affirme le dogme de la transsubstantiation.

Nous chercherons en premier lieu à caractériser l'objectivité et la profondeur ontologique du changement produit dans le pain et le vin par l'action eucharistique ; nous verrons ensuite comment cela justifie le concept dogmatique de transsubstantiation.

a) *La réalité empirique du pain et du vin ne change pas, mais la parole du Christ en fait le signe réel du corps et du sang, et de ce fait ce qui était pain devient corps, ce qui était vin devient sang du Christ, par la puissance du Saint-Esprit.*

Inutile d'insister sur la permanence des réalités empiriques : elle s'impose à l'expérience sensible comme à la foi catholique. Le concile de Trente enseigne que les *species*, c'est-à-dire l'ensemble des données sensibles caractérisant tel morceau de pain, telle quantité de vin, demeurent telles quelles. Volume, poids, résistance à la pression, couleur, saveur, propriétés physiques et chimiques, rien de tout cela n'est changé. Certains cartésiens ont imaginé que cette permanence est illusoire : une impression miraculeusement produite par Dieu *sur nos sens* après disparition des excitants appropriés. L'Église officielle a toujours gardé une réserve méfiante en face de ces conceptions. Nos sens ne sont pas trompés : au niveau où ils atteignent le réel, rien n'est changé dans le pain et le vin. On a seulement prononcé sur ces objets d'étonnantes paroles, affirmant qu'ils sont corps et sang du Christ.

Par contre, au niveau où *l'intelligence croyante* saisit la réalité, le pain et le vin subissent un prodigieux bouleversement. Tels qu'ils étaient sortis du four ou de la cuve, ces objets n'étaient que des moyens d'entretenir l'existence humaine sur terre par

la nutrition, d'exprimer aussi les amitiés terrestres par la commensalité. C'étaient des dons de Dieu pour maintenir la vie et la cohésion *temporelles* des hommes, avec, d'ailleurs, tout ce qu'elles impliquent d'invitations et d'aptitudes à l'union avec le Créateur. La parole du Christ, sans altérer ces dons en leur teneur empirique, change totalement leur destination sociale et religieuse.

Désormais ce pain et ce vin ne serviront plus à nourrir ou désaltérer les corps (sinon de façon accessoire et dans une mesure négligeable), ils ne seront plus matière à commensalité profane. Ils sont signes et instruments du don du Christ en son corps et en son sang. Maintenant ce que Dieu offre par là au monde, c'est en vérité son Fils incarné, pain de vie éternelle et base d'unité, victime du sacrifice d'alliance et d'expiation. *C'est cela que reçoit l'Église* en paraissant consommer du pain et du vin ; dès lors elle est fondée à penser et à enseigner : *c'est cela qui existe*, et pas autre chose ; ce qui semble être du pain et du vin, et qui l'était vraiment tout à l'heure, ne l'est plus, malgré l'absence de toute altération sensible ou physico-chimique.

Dira-t-on que, vrai pour l'Église et faux pour le reste de l'humanité, ce changement n'affecte pas le pain et le vin en eux-mêmes, mais seulement dans l'idée des chrétiens ? Cela revient à dire que le point de vue de la science est définitif, que la raison seule est habilitée à interpréter en dernier ressort l'expérience sensible, tandis que le point de vue de la foi est purement relatif, subjectif, et facultatif. On imagine bien un rationaliste nous disant : « Vous voulez absolument que ce pain soit pour vous le corps du Christ ? C'est original. Mais après tout, c'est votre affaire. Vous pouvez bien utiliser le pain comme symbole religieux sans rien y changer. Moi aussi, il m'arrive par exemple d'utiliser un dessous de bouteille comme cendrier, d'en faire un cendrier, sans rien y changer ».

C'est bien là un point de vue d'incroyant, le point de vue de l'utilisateur du monde, pour qui le fin mot des choses ne peut être que le principe interne de leurs propriétés empiriques et pratiques. Ce point de vue, le croyant ne l'ignore pas ; mais il le tient pour relatif : à ses yeux le fin mot des êtres n'est pas

scientifique ou philosophique, c'est la valeur que le Christ donne aux êtres, la fonction essentielle qu'ils reçoivent dans la mission du Fils de Dieu. Si la christologie de l'*Épître aux Colossiens* est vraie, si le Christ est réellement la clef de voûte de l'univers, le seul point de vue définitif sur les êtres est celui d'où les voit et les juge le Christ. Les choses sont purement et simplement ce qu'elles sont pour le Christ, puisque l'intelligence du Christ est norme absolue de la nôtre, comme son existence. Les propriétés sensibles et physico-chimiques n'ont qu'une signification relative [1].

Si donc le Christ se donne lui-même en donnant le pain et le vin comme signes de ce don, les fonctions profanes et les propriétés physico-chimiques du pain et du vin ne renseignent plus directement sur l'être véritable de ces choses, mais sur de simples modalités accessoires. Ce qui était pain *devient* en réalité corps du Christ, sans changer de propriétés empiriques ; ce qui était vin *devient* également sang du Christ sans changer de propriétés empiriques. Parce que la fonction nouvelle est réellement exercée, le Christ se rendant présent et se donnant en vérité, le changement survenu dans le pain et le vin ne peut être réduit à un fait subjectif dans le croyant.

L'Église a beau être seule à reconnaître ce changement objectif, c'est l'Église qui a raison contre le monde, parce qu'elle est seule dépositaire de la Parole du Christ, témoin et instrument de ses actes. Comment ne pas évoquer ici le beau chapitre II de la *Ire aux Corinthiens*, opposant et préférant à la sagesse du monde la sagesse de Dieu communiquée à l'Église par celui qui est son fondateur et sa Tête ? L'Église seule peut savoir la signification sacramentelle donnée au pain et au vin par le Christ, et y reconnaître la vérité nouvelle et définitive de ces objets.

Quand l'incroyant absolutise son expérience rationnellement interprétée, il lui est difficile de ne pas le faire, mais il ne s'en trompe pas moins. Le croyant, lui, peut tenir pour relatifs les aspects sensibles et scientifiques du réel, parce que l'Absolu se donne à lui en la personne du Christ, et assigne à chaque chose,

1. Voir là-dessus l'*excursus* ajouté en appendice à cette étude.

par la Parole du Christ, sa véritable place dans l'univers, son être définitif.

En règle générale, il est vrai, l'être empirique renseigne sur la réalité dernière, et cela vaut en particulier pour le pain et le vin ordinaires. Mais dans l'eucharistie pain et vin deviennent corps et sang du Christ parce que le Christ les *donne comme tels* à l'Église, se donne lui-même, corps et sang, à l'Église, sous leurs apparences.

C'est bien là un changement objectif et fondamental : c'est l'être même qui change, pas seulement un de ses aspects, ni surtout un point de vue extrinsèque sur lui.

Ajoutons encore que, du point de vue de l'Église romaine, ce changement est définitif : le Christ se donnant pour toujours en nourriture sous les signes pain et vin, pain et vin deviennent pour toujours corps et sang du Christ à consommer. Ce n'est pas seulement l'acte qui est signe, c'est la réalité empirique du pain et du vin, en tant précisément qu'elle est donnée à l'Église. *Tant qu'elle reste donnée à l'Église*, cette réalité empirique *signifie la même chose*, le don définitif que le Christ à fait de lui-même à son Épouse en mourant et ressuscitant, et qu'il lui renouvelle sacramentellement. Pour que le pain et le vin de tout à l'heure cessent d'être corps et sang du Christ, il faudrait ou bien qu'ils soient gravement altérés en leur réalité empirique de signes, ou bien que le Christ n'entende y signifier qu'un don provisoire de lui-même. La seconde hypothèse est exclue ; reste la première : une altération grave, une « corruption » des espèces sacramentelles peut seule mettre fin à la présence sacramentelle en supprimant ses signes.

Ce qui change le pain et le vin en corps et sang du Christ, c'est *l'Esprit-Saint*, la divine puissance qui anime l'histoire sainte en ses agents humains, qui sanctifie les hommes et prépare leur achèvement eschatologique. Cette puissance, d'ailleurs, se manifeste en cela non seulement comme un attribut divin, mais comme une Personne divine.

A vrai dire, si l'Écriture atteste abondamment le rôle actif du Saint-Esprit dans la sanctification des personnes, elle ne parle guère de lui à propos de la consécration des choses. Mais la Tradition chrétienne, surtout en Orient, est très explicite

là-dessus, au moins pour ce qui regarde les matières sacramentelles : l'eau baptismale, le saint chrême ou μύρον, le pain et le vin eucharistique. La plupart des anciennes liturgies, depuis l'anaphore d'Hippolyte, et en particulier les liturgies byzantines, comportent, après le rappel de la Cène, une épiclèse, c'est-à-dire une prière implorant la venue divine de l'Esprit-Saint pour sanctifier les fidèles en consacrant aussi le pain et le vin.

Cette épiclèse a donné lieu à l'une des controverses classiques entre catholiques romains et orthodoxes orientaux. Grâce à Dieu, rien ne nous oblige ici à entrer dans ce débat : laissons-le donc de côté et cherchons à voir plus clair sur la question de fond, le rôle du Saint-Esprit dans la consécration eucharistique.

Pour cela remontons à la source : l'Acte rédempteur. Le Nouveau Testament y montre l'Esprit à l'œuvre dans le Christ et dans l'Église. Il est en Jésus comme l'onction du Serviteur de Yahvé, l'animateur du Sacrifice, et il se manifeste encore davantage dans l'investiture messianique et divine du Ressuscité. Le second Adam ne se contente pas d'être « âme vivante », il est « esprit vivifiant » et déverse sur ses disciples le Saint-Esprit dont il déborde. En nous incorporant à lui-même, il nous communique sa divine puissance de vie et d'action.

Aussi l'Esprit est-il dans l'Église un peu comme l'âme dans le corps : il nous fait adhérer au Seigneur Jésus par la foi, il nous met au service du Christ total par les divers charismes, il anime notre prière filiale et garantit notre espérance de résurrection.

En somme, l'Acte rédempteur est traversé de part en part et animé d'un bout à l'autre par la puissance du Saint-Esprit. Par l'Esprit, Jésus se donne sur la croix ; par l'Esprit le Ressuscité communique sa vie divine ; par l'Esprit les hommes choisis par Dieu deviennent réceptifs à ce don.

S'il en est ainsi de l'Acte rédempteur, comment pourrait-il en aller autrement quand il s'agit de son vivant mémorial, de son actualisation sacramentelle ? La vertu de la Croix qui dérive en nous par l'eucharistie et anime l'hommage du Christ total au Père, c'est l'Esprit Saint. Si donc le pain et le vin deviennent

corps et sang du Christ par l'action eucharistique, mémorial efficace de la Croix, il est normal et nécessaire de reconnaître, en ce changement, une œuvre marquante du Saint-Esprit.

Cette affirmation est-elle aussi aberrante qu'elle en a l'air par rapport à l'Écriture ? Elle le serait en effet si — contrairement à l'Écriture — nous considérions l'eucharistie comme une affaire qui se termine dans le pain et le vin, un rapport nouveau entre Dieu et les choses, sans plus. Mais, nous l'avons vu, il n'est pas question de cela : il s'agit d'un rapport entre Dieu et l'Église par le Christ, le pain et vin n'intervenant que comme signes efficaces de présence et de don personnel. C'est à l'Église que s'adresse le don du pain devenu don du Christ. Le Christ communique son Esprit à l'Église en lui donnant son corps et son sang, et tout lui-même, sous les signes eucharistiques ; et il communique ainsi son Esprit parce que cet Esprit est déjà dans l'Église pour y établir la réceptivité de foi aimante.

b) *Le changement opéré par l'Esprit-Saint et la parole du Christ sur le pain et le vin mérite le nom de transsubstantiation.*

Précisons d'ailleurs immédiatement que, dans ce terme, celui de « *substantia* » auquel il se réfère ne doit pas être pris au sens que le mot français « substance » a dans le langage courant, mais dans un sens ancien et d'ordre plutôt ontologique. Des exemples concrets permettent de constater sommairement et nettement la dualité de ces notions. Un cheval est une « *substantia* », alors qu'il se compose d'*une multitude de « substances »* : tissu osseux, tissus musculaires striés et lisses, sérum sanguin, fibres nerveuses diverses, etc... et chacune de ces « substances » est elle-même composée de multiples « substances » élémentaires. Au contraire, on peut retrouver *une même « substance »* (fer ou eau ou cellulose...) dans une infinité d'êtres distincts, en particulier de vivants, qui sont autant de « *substantiae* » distinctes.

Une substance au sens vulgaire d'aujourd'hui est une *réalité empirique*, un « matériau » solide, liquide ou gazeux présentant une certaine homogénéité de structure (macro ou microscopique) et des propriétés relativement constantes. Quant à *substantia*, il n'est pas nécessaire de lui donner ici le sens technique dont

l'affecte la philosophie thomiste. Il n'est pas probable que le dogme de la transsubstantiation pousse aussi loin la précision [1], mais c'est bien dans la même ligne de pensée que se situent les deux concepts : il s'agit toujours d'une réalité existante, qui n'est pas simplement une manière d'être ou un élément d'autre chose. La *substantia*, c'est l'être (par opposition à la manière d'être ou à l'élément d'être) doué d'une unité et d'une consistance et envisagé au plan où l'intelligence le saisit et affirme sa réalité.

Nous pouvons tâcher de comprendre ce que veut dire le Magistère, quand il affirme la transsubstantiation, à partir de ce qu'il nie. Car ce dogme entend écarter divers autres concepts de changement, jugés inadéquats lorsqu'il s'agit d'énoncer le devenir du pain eucharistique.

A un bout de la série nous trouvons l'idée d'une transmutation totale, dans le genre des réactions chimiques : en combinant l'acide chlorhydrique avec la soude caustique, on obtient du chlorure de sodium et de l'eau, c'est-à-dire des substances nouvelles dont les propriétés physico-chimiques sont bien différentes. Le changement eucharistique n'est pas de ce type, car rien ne change au niveau de l'expérience et des sciences expérimentales.

A l'extrême opposé nous rencontrons la notion d'un changement extrinsèque ou purement relatif, tel le cas déjà évoqué du dessous de bouteille devenu cendrier. Cet objet n'est aucunement affecté dans son être même, c'est l'usage qu'on en fait qui change. On utilise une virtualité préexistante mais inexploitée, sans supprimer l'aptitude de ce qui est maintenant « cendrier » à supporter des bouteilles.

Le changement eucharistique n'est pas, non plus, de ce type. Le don du Christ dans le sacrement est une nouveauté radicale par rapport à l'être originel du pain et du vin, et il met fin à leur disponibilité d'antan pour des usages profanes. Ce qui était pain est maintenant corps du Christ, ce qui était vin est maintenant sang du Christ. Ce nouveau jugement s'appuie non sur une altération sensible des choses, mais sur l'efficacité d'un acte du Christ notifié par la Parole du Christ.

1. Le fait que le Concile de Trente n'emploie pas le terme *accidens*, mais *species* en opposition à *substantia* marque sa réserve sur ce point.

Dira-t-on que cet acte est extrinsèque au pain et au vin, comme celui de la personne qui met de la cendre de cigarette là où tout à l'heure, elle posait une bouteille ? Non, parce que cet acte est un *don*, c'est-à-dire un acte *dont l'objet est la chose même.* La fonction de cendrier ne repose que sur une certaine *manière d'être* commune à une multitude d'objets hétérogènes : cendriers normaux, soucoupes, coquillages, couvercles de boîtes métalliques, etc... La fonction sacramentelle suppose que l'objet utilisé est pain ou vin, mais elle ne se fonde pas d'abord sur les propriétés empiriques [1] du pain et du vin : elle résulte de ce que tel morceau de pain ou telle quantité de vin *est donnée* par le Christ à l'Église d'une certaine manière. On ne donne pas une manière d'être, mais *un être,* tandis qu'on utilise, comme cendrier, un creux solide et ininflammable d'une certaine taille (peu importe, au fond, l'objet qui présente un tel creux).

A la Cène, le Christ a pris du pain et l'a rompu, et ce qu'il donne alors à ses disciples n'est plus du pain (sinon empiriquement), c'est son corps : il faut bien que ce pain, *donné,* soit devenu, comme tel, corps du Christ. Il en va de même pour le vin : donné par le Christ comme son sang, il en est devenu sang du Christ.

Si je définis l'être à partir des propriétés empiriques seulement, je ne puis voir là qu'un changement extrinsèque. Si je définis l'être par sa situation dans la totalité du réel, par la totalité de ses caractères et relations et en tenant compte de la hiérarchie de ces caractères et relations, l'être du pain est changé, et ce qui demeure est du relatif, de l'accidentel.

En fin de compte c'est une question d'échelle de valeurs : oui ou non, le monde est-il d'abord par et pour le Christ ? Si oui, la Seigneurie du Christ et son application eucharistique ne peuvent être pour aucun être une relation extrinsèque, accidentelle.

La doctrine de la transsubstantiation écarte donc les deux extrêmes de la série : la transmutation totale et la modification purement extrinsèque. Elle écarte aussi une position moyenne

1. Elle n'en est pas pour autant, indépendante : les propriétés alimentaires du pain et du vin sont supposées par l'usage à faire du don du Christ.

admettant que le pain eucharistique *demeure* pain et devient *en outre* corps du Christ. A un certain point de vue il serait pain, à un autre point de vue, corps du Christ. Intelligible au plan des manières d'être, une telle dualité ne l'est plus quand il s'agit de l'être lui-même, de l'unité ontologique radicale. Le pain reste du pain *ou* il devient le corps du Christ. Affirmer la consubstantiation — car c'est de cela qu'il s'agit — c'est affirmer que le pain est le corps du Christ. Mais, en bonne logique formelle, une telle proposition, dont les deux termes sont singuliers, est convertible : si elle est vraie, il est vrai aussi que le corps du Christ est le pain, et s'il est ce pain, *il est du pain*. L'absurdité de cette conséquence nécessaire oblige à en écarter le principe. Un même objet peut être à la fois dessous de bouteille et cendrier parce qu'il s'agit là de fonctions accidentelles et compatibles. Quand on envisage l'être même des choses, il est aussi difficile d'admettre la consubstantiation dans l'eucharistie que de concevoir un lion qui serait aussi sapin, les deux étant pris au sens propre. C'est le principe d'identité qui fait barrage.

Distinguons enfin de la transsubstantiation une solution imaginative qui est assez souvent confondue avec elle et que l'Église n'a jamais ratifiée ni condamnée. On imagine dans le pain ou le vin une sorte de pellicule extérieure constituée par ses diverses propriétés sensibles et scientifiques et un mystérieux noyau inconnaissable en lui-même, un « en-soi » pur qu'on appelle « substance », en un sens proche de celui de Locke. Coupez-vous en deux le pain pour débusquer cet « en-soi » ? Vous serez bredouille, car instantanément la pellicule des qualités sensibles se reforme sur chaque moitié. Cette réalité occulte, on la décore de l'épithète « métaphysique », moyennant quoi ses particularités étranges n'ont plus rien de troublant. Désormais, il est facile de se représenter le changement eucharistique : la pellicule extérieure du pain et du vin demeurant en place, Dieu en expulse par un miracle le noyau « métaphysique » (lequel en est réduit à sombrer dans le « néant ») et substitue à ce noyau celui du corps et du sang du Christ. Ainsi le Christ empêche la baudruche de se dégonfler, il « supporte » les propriétés du pain et du vin à la place de ce qui a disparu. Le croyant le rencontre sous ce vêtement d'emprunt : sa foi lui permet de l'y reconnaître alors que l'incroyant reste aveuglé en punition de son incroyance.

Mais on a passé subrepticement du plan de la foi à celui de la prestidigitation. Et il n'est pas donné à tout le monde, dans l'état actuel des sciences, de pouvoir imaginer ainsi les choses. Cela n'a rien à voir avec la transsubstantiation.

Une fois écartée cette pseudo-solution et la précédente ainsi que les deux changements total et purement extrinsèque, il reste la transsubstantiation. Quel en est donc le contenu positif ? Simplement ceci : ce qui était pain ou vin, et qui demeure tel dans l'ordre empirique, devient en réalité, objectivement, foncièrement autre chose : le corps et le sang du Christ.

Une dernière comparaison s'impose alors à nous. Comment se fait-il que le pain et le vin de l'eucharistie soient seuls transsubstantiés alors que le Christ agit et se rend présent aussi bien par l'eau du baptême ou par le saint-chrême de la confirmation ?

Reportons-nous à la différence de plan déjà évoquée, entre l'eucharistie et les autres sacrements. Dans l'eucharistie le Christ *se donne* corporellement à l'Église. Dans les autres sacrements il n'exerce qu'*une action* sur une personne, le fruit stable de cette action ne se trouvant que dans le sujet bénéficiaire ; ces sacrements sont de pures actions, où les « matières » sacramentelles n'ont qu'un rôle transitoire, fondé sur leurs qualités et propriétés empiriques. L'eau est un fluide qui lave, qui désaltère, qui noie : par ces trois propriétés elle symbolise l'action de la grâce baptismale. L'huile est un corps gras qui lubrifie et, mêlé au baume, parfume : utilisée jadis dans le sacre des rois, des prophètes et des prêtres, et ailleurs dans la préparation des lutteurs, elle symbolise l'action du Saint-Esprit dans les chrétiens. Dans le baptême, il n'y a pas don de l'eau, mais *lavage* par l'eau, signifiant efficacement la mort purifiante au péché et l'accès à une vie nouvelle et sainte. De même le confirmé ne reçoit qu'une *onction* d'huile parfumée, signe efficace de l'onction intérieure du Saint Esprit. Il n'en va pas de même dans l'eucharistie. Ce sacrement, il est vrai, est aussi, d'abord, un acte, mais cet acte est d'une catégorie différente des précédents : c'est le *don de l'être* du Christ par les signes sacramentels. Le pain et le vin deviennent alors cela même en qualité de quoi ils sont *donnés* (en leur être, pas seulement utilisés en certaines de leurs propriétés) ; donnés comme corps et sang du Christ, ils deviennent corps et sang du Christ.

Aussi la présence du Christ est-elle totale et corporelle dans l'eucharistie, simplement dynamique et « spirituelle » (par l'Esprit-Saint) dans les autres sacrements. Là, le Christ est engagé comme *sujet agissant*, pas comme *corps et sang donnés*.

Il est engagé là d'une manière analogue à son engagement dans la Parole divine proclamée par l'Église : mandant du ministre, sujet personnel des intentions efficaces que signifie le rite ou la doctrine, inspirateur, par l'Esprit-Saint, de celui qui parle ou agit et de celui qui écoute ou reçoit. Le Christ est présent dans la Parole authentique, présent à qui la proclame et à qui la reçoit avec foi et amour. De même il est présent au ministre et au sujet des divers sacrements, dans la mesure de leurs bonnes dispositions chrétiennes, qu'ils reçoivent d'ailleurs de lui par le Saint-Esprit.

Mais la présence eucharistique domine celle-là, elle en est le fruit et le couronnement. Celui qui s'annonce dans la Parole se donne dans le pain et le vin eucharistiés ; et c'est en fonction de l'eucharistie qu'on est situé en Église par les autres sacrements. Les autres sacrements *nous placent autour de la table;* mais on ne se place autour de la table que parce que *la table porte le pain et le vin transsubstantiés*. C'est à manger son corps et boire son sang que le Seigneur nous invite par sa Parole et nous amène par les sacrements.

Conclusion.

Le dogme de la transsubstantiation n'ajoute pas une affirmation vraiment nouvelle à ce que signifient les paroles du Christ à la Cène. Il paraît bien formuler la seule manière possible d'accorder entièrement la vérité du don eucharistique avec le témoignage des sens d'une part et le principe d'identité d'autre part.

Voilà pour le fond des choses. Quant au mode d'expression, il semble préférable d'éviter le mot *substance*, qui fait équivoque, tout en s'efforçant de faire comprendre par diverses équivalences et divers recoupements ce que signifient *substantia* et, par suite, *transsubstantiatio* dans le langage du Magistère.

Il n'y a pas un « problème » spécial de la transsubstantiation, mais seulement un « mystère », ou plutôt *le* mystère tel que le

comprend saint Paul. Ce que nous rencontrons dans l'eucharistie, c'est l'immense dessein rédempteur de Dieu, ce secret de la Liberté souveraine qui « n'avait pas été communiqué aux hommes des temps passés comme il vient d'être révélé maintenant à ses saints apôtres et prophètes dans l'Esprit » (*Éph.* 3, 5), à savoir le dessein de « ramener toutes choses sous un seul Chef, le Christ, les êtres célestes comme les terrestres » (*Éph.* 1, 10). Ce dessein a son expression centrale et sa pleine richesse dans l'être personnel et l'histoire du Christ-Chef, à partir de qui il rayonne dans l'espace et dans la durée avec la puissance réalisatrice de l'Esprit Saint.

Seul le Christ peut transsubstantier les êtres, parce qu'il est seul, en son être d'Homme-Dieu, en sa liberté de Seigneur, le centre de référence de toute existence créée. Avant d'être pour elles-mêmes et par elles-mêmes, les créatures sont pour lui et par lui, « car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre... tout a été créé par lui et pour lui. Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui » (*Col.* 1, 16-17).

Un objet n'existe que comme élément, tel ou tel élément de l'univers. Quel est donc le facteur le plus déterminant de sa situation dans l'univers ? Est-ce l'ensemble de ses propriétés empiriques ? Non, c'est sa relation au Christ, centre universel de consistance et d'unité, maître de toute vocation. Il est vrai que la relation des choses au Christ se modifie par le changement de leurs fonctions vis-à-vis de l'humanité, et ce changement provient *en règle générale* de celui des propriétés empiriques. Néanmoins l'ordre sacramentel, au moins, fait exception : il introduit des changements fondamentaux de fonction liés à des changements de signification, les propriétés empiriques demeurant telles quelles. Cela ne va normalement pas jusqu'à changer l'être substantiel des choses, parce que celles-ci sont significatives, sacramentelles par une action, non par leur être pris en lui-même (pensez à l'eau baptismale, par exemple). L'eucharistie a ceci de singulier que l'acte du Christ y consiste à *donner* (à Dieu et aux hommes) le pain et le vin non pas comme pain et vin mais, en toute réalité, comme son corps et son sang : *cette donation porte sur l'être même* du pain et du vin. Accomplie par le Seigneur, *elle fait de ce pain et de ce vin cela même en qualité de*

quoi ils sont donnés : son corps et son sang. Elle est ainsi un acte transsubstantiateur.

Par cet acte, le Christ mort et ressuscité se donne à l'Église comme victime sacrificielle et source de vie éternelle. La puissance de la Croix s'y déploie pour nous dégager du mal, nous libérer de l'emprise de Satan, développer en nous la force purifiante de l'amour. La puissance de la Résurrection s'y manifeste en nous faisant vivre pour le Christ et par lui, comme lui-même vit par son Père et pour son Père (*Jn* 6, 57) ; en nous préparant aussi, par voie de conséquence, à ressusciter lors de la Parousie du Seigneur. Du corps glorieux du Christ à notre corps mortel passe, avec l'Esprit Saint, une contagion d'immortalité bienheureuse.

Mais au-delà du cercle des chrétiens, « prémices des créatures » selon l'expression de saint Jacques (1, 18), c'est l'apocatastase universelle que le Saint-Esprit vient préparer en nous par la communion. En annonçant et préparant le banquet messianique l'eucharistie annonce et prépare la Terre promise où nous le célébrerons, les cieux nouveaux et la terre nouvelle qu'apercevait déjà le voyant de l'Apocalypse (21, 1), cet univers totalement affranchi du mal (cf *Rom.* 8, 19-22 ; *Apoc.* 21,4), où Dieu sera « tout en tous » (*I Cor.* 15, 28). Alors éclatera en toutes choses et devant tous les yeux la souveraine puissance qui déjà, dans l'eucharistie, s'empare de nous pour nous faire communier au Christ et entre nous et, au passage en quelque sorte [1], fait du pain et du vin le corps et le sang du Seigneur.

J. DE BACIOCCHI S. M.

EXCURSUS : CHRISTOCENTRISME ET CONSISTANCE DE LA NATURE

Nul ne songe à contester, parmi les chrétiens, le christocentrisme universel affirmé par l'*Épître aux Colossiens* et par la Tradition après Paul. Reste à savoir jusqu'où porte cette vérité, et si l'on peut en faire la suprême référence de toute essence créée sans mettre en péril deux vérités catholiques de première importance :

— la distinction entre les ordres naturel et surnaturel ;

1. Ce qui ne veut pas dire momentanément (cfr supra).

— la possibilité d'une connaissance rationnelle vraie, non seulement sur le plan des sciences positives, mais aussi sur le plan de l'ontologie et de la théodicée.

I. Distinction des ordres.

On peut l'aborder soit à partir des essences, soit à partir de l'existence, de ce qui se passe dans l'histoire du salut.

Au premier point de vue, on dira sans doute que la création est le fait de la Trinité entière, Dieu créant par son Verbe l'univers matériel comme support de l'humanité en marche vers la béatitude surnaturelle, c'est-à-dire vers la vision béatifique de la Trinité. Cela réfère essentiellement la création à la Trinité, mais *pas au Christ en tant qu'incarné.* Celui-ci « survient » à cette création (déjà polarisée par la fin surnaturelle des hommes) pour remédier au fait contingent du péché. Le centrage sur le Christ glorieux présuppose le péché, qui présuppose lui-même la nature constituée et surnaturellement orientée par la vocation divine des hommes. Il n'est donc pas possible de définir les natures en fonction du Christ. Telle est, semble-t-il, l'option de certains thomistes.

Au second point de vue, on prend acte, au départ, du fait que le monde où nous vivons et pensons, celui dans lequel s'accomplit l'eucharistie, est un monde christocentrique. Ce n'est pas le Christ, Fils de Dieu incarné, mort et ressuscité qui y « survient » : toute l'histoire, par sa dimension religieuse, est centrée sur lui explicitement ou implicitement ; tout devenir, et par là même tout être, est finalisé par lui.

Faut-il, pour autant, rejeter ou atténuer la distinction naturel - surnaturel ? Aucunement. L'ordre naturel constitue l'assise fondamentale des existences relatives au Christ, cette assise *se distinguant* du domaine de la grâce par *l'ambivalence* qu'elle conserve toujours envers lui : la liberté humaine se distingue de la charité par son aptitude à s'affirmer dans et par le péché. Or la raison et la liberté humaines constituent le sommet de la Nature cosmique, sa pointe la plus avancée vers la grâce quand l'option est bonne, la plus éloignée dans le cas contraire : c'est là que se noue l'ambiguïté. Tout ce qui se trouve en-dessous de ce niveau ou à ce niveau constitue donc la nature : la liberté de l'homme a partie liée avec l'univers entier par le corps qu'elle oriente.

L'homme et le monde sont *pour* le Christ, mais il s'agit là d'une *vocation* qui peut être refusée par l'homme, gérant de l'univers

pour le compte de Dieu, et non d'une nécessité inhérente à la structure de la matière ou au mouvement de la vie. S'il est vrai que l'évolution des vivants est orientée vers l'animal raisonnable et libre [1], et que l'évolution de l'humanité nous pousse vers une unité de plus en plus vaste et profonde (dont la plénitude, nous le savons par la foi, ne se trouve que dans le Christ), il n'en reste pas moins que cette unité peut être cherchée par des « moyens » qui divisent, et en particulier ailleurs que dans le Christ.

« Tout est à vous, mais vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu » (*I Cor.* 3, 22-23). L'articulation entre « tout » et le Christ se fait au niveau de l'homme et participe de l'ambivalence de la liberté humaine : l'achèvement plénier ne se trouve que dans la vocation acceptée, mais la nature même de cette vocation requiert qu'elle puisse être refusée. Cela suppose une nature (humaine et infra-humaine) assez consistante pour disposer d'elle-même (dans l'homme) sous forme de péché aussi bien que de charité, une nature, donc, par rapport à laquelle la grâce constitue un achèvement véritable mais contingent, un mieux-être prodigieux et irremplaçable, mais gratuit. Autrement dit, cela suppose une nature bâtie de telle sorte que le Christ seul peut la combler, et que cependant elle peut méconnaître ou refuser cet épanouissement transcendant. Son christocentrisme est en « creux », en attente et non en penchant positif et inéluctable ; dès que s'exerce une attraction positive, c'est le surplus gratuit qui intervient.

Bref, le christocentrisme s'exerce sous des formes très différentes au plan naturel et au plan surnaturel, mais dans l'ordre actuel des choses (au moins depuis le péché) tout est christocentrique, radicalement, parce que toutes les réalités cosmiques sont engagées dans la destinée de l'homme, et que cette destinée se noue en Jésus mort et ressuscité.

II. Possibilité d'une connaissance rationnelle vraie.

Elle ne pose aucun problème particulier en tout ce qui concerne le « dialogue » de l'homme et du monde pris en lui-même, abstraction faite de la vocation des hommes et de la signification qu'elle confère au cosmos : la science positive peut toujours se constituer à partir de l'expérience par un effort d'unification rationnelle. Mais la

1. Cela peut sans doute être contesté. Mais la finalité du pain et du vin, elle, ne le peut pas.

science positive n'est pas compétente pour nous livrer le « dernier mot » des choses : les vérités qu'elle atteint concernent le mode de fonctionnement du monde, pas sa signification et sa destination dernières. Celles-ci ne peuvent apparaître que par une réflexion de l'homme sur ses relations comme sujet conscient et libre avec le monde objectif. La philosophie est bien une réflexion de ce type et, même sans la foi, elle peut accéder à des vérités assez profondes ; sans l'aide de la Révélation historique, elle peut reconnaître Dieu se révélant par la création, c'est-à-dire entrevoir le « dernier mot» de toutes choses.

Mais cette connaissance de Dieu limitée à sa révélation « naturelle » est difficile à acquérir, pleine d'obscurités, rongée de l'intérieur par le scandale du mal (cf. Job). Elle ne nous livre que partiellement le fin mot de l'existence des hommes et du cosmos : c'est seulement en Jésus-Christ que le Dieu-charité se découvre en toute certitude et donne tout son sens à l'histoire.

Bref, tout en ignorant la signification totale et la destinée concrète du cosmos et de l'humanité, la raison humaine arrive par elle-même à une connaissance vraie des propriétés des choses et à quelques lueurs de connaissance religieuse. Cette connaissance peut être vraie tout en ignorant l'α et l'ω, pourvu qu'elle sache reconnaître ses limites et préférer une ignorance de bon aloi à un faux savoir.

Cette connaissance se fonde sur des relations sans être purement relative ; elle s'applique à un devenir incessant, mais c'est pour découvrir des constantes ; dans les propriétés empiriques, les « manières d'être », elle déchiffre l'être même. Mais sa connaissance de la destinée, de la véritable et définitive « substance » est incomplète, faute d'intégrer les relations de chaque être avec le Christ. Elle sait ce que sont les êtres pour les hommes, donc en soi, mais incomplètement, elle en ignore le plus radical : la signification que leur confère la mission historique du Christ total. Elle atteint donc bien la substance, mais d'une façon encore assez superficielle. Comme elle suffit à recevoir la « révélation naturelle » de Dieu et à connaître ainsi de façon vraie mais assez superficielle la Liberté créatrice. Le mystère intime de Dieu ne se découvre qu'à la foi, et avec lui le fin fond des créatures, lié à ce Mystère par la Seigneurie cosmique du Verbe incarné et la vocation surnaturelle des hommes.

J. DE BACIOCCHI S. M.

Vers une doctrine eucharistique commune dans la théologie protestante d'Allemagne

Le Conseil ecclésiastique de l'Église Évangélique en Allemagne (EKD) avait nommé en 1947 une commission pour l'élaboration d'une doctrine de la Sainte-Cène. On sait que l'EKD est la confédération des différentes Églises protestantes d'Allemagne : 1° luthériennes (elles-mêmes groupées en un organisme : VELKD) ; 2° réformées ; 3° Églises de l'Union (ancienne Prusse). L'EKD coordonne les activités des Églises-membres et a comme tâche de promouvoir l'unité entre celles-ci. Depuis longtemps les luthériens insistent pour la reprise de conversations sur la Sainte-Cène, considérant qu'un rapprochement sur ce point serait déterminant pour l'union des Églises évangéliques. C'est du reste en raison de l'absence de doctrine eucharistique qu'ils avaient dénié toute valeur symbolique aux *Barmer Theologische Erklärungen* de 1934.

Cette commission de la Sainte-Cène, composée d'exégètes, d'historiens et de théologiens des trois confessions nommées, est parvenue, après dix ans de travaux, à mettre sur pied une formulation commune. Celle-ci a été réalisée à Arnoldshain le 2 novembre 1957, et elle fut remise le 25 juillet 1958 à la conférence de l'EKD.

Le texte se présente sous forme de huit thèses, précédées d'une note explicative. Nous en donnons la version française publiée dans *Foi et Vie* [1] et qui serre de près l'original allemand.

« Note pour servir à la compréhension des thèses, sur la Sainte-Cène, formulées et adoptées d'un commun accord.

Dans les thèses formulées et adoptées à l'unanimité par la Commission de la Sainte-Cène de l'EKD les 1er et 2 novembre 1957, sur la base de longs travaux préparatoires, se trouve exprimé ce que

1. *Foi et vie*, 57 (1958) pp. 421-425.

les théologiens de confession luthérienne, réformée et unie au sein de l'EKD, croient pouvoir répondre en commun aux questions concernant la nature, le don et la réception de la Sainte-Cène, en se fondant sur les résultats des travaux récents de l'exégèse néo-testamentaire.

Ces thèses n'ont pas la prétention d'exposer dans son développement intégral la doctrine théologique de la Sainte-Cène. C'est pourquoi les différents membres de la Commission ont pu renoncer à certaines affirmations particulières qui leur paraissaient importantes. Mais ils ont la conviction de n'avoir, sous prétexte de compromis, omis aucune affirmation indispensable pour la compréhension de la nature, du don et de la réception de la Sainte-Cène.

La signification de ces travaux pour l'intercommunion et l'unité entre les Églises exige un nouvel effort de réflexion théologique.

La méthode qui a présidé jusqu'à présent à ces travaux a, d'après la Commission, fait ses preuves. Elle permet d'espérer que la continuation des travaux sur la voie où l'on s'est engagé, ne restera pas stérile.

Quel nous paraît être, en tant que membres de l'Église une et apostolique, le contenu décisif du témoignage biblique sur la Sainte-Cène ?

THÈSE I. — 1° La Sainte-Cène que nous célébrons se fonde sur l'institution et sur l'ordre de Jésus-Christ, le Seigneur livré à la mort et ressuscité pour nous.

2° Dans la Sainte-Cène, le Seigneur glorifié invite les siens à sa table et leur donne de participer dès à présent à la communion future du Royaume de Dieu.

THÈSE II. — 1° Dans la Sainte-Cène, Jésus-Christ lui même agit à travers ce qu'accomplit l'Église, en tant que Seigneur présent par sa Parole dans le Saint-Esprit.

2° La Sainte-Cène, comme la prédication, le baptême et l'annonce particulière du pardon des péchés, fait partie des moyens par lesquels le Christ nous approprie les dons de l'Évangile Sauveur.

THÈSE III. — 1° La Sainte-Cène est un acte cultuel de la communauté rassemblée au nom de Jésus.

2° Dans la Sainte-Cène le repas est indissolublement lié à l'annonce de la mort rédemptrice du Christ, annonce qui est faite par la Parole prêchée.

3° C'est avec des prières, des actions de grâce et des louanges que le pain et le vin sont pris, que les paroles d'institution du Seigneur sont prononcées et que le pain et le vin sont offerts à la communauté pour être mangé et bu.

4° Dans la Sainte-Cène nous commémorons la mort du Christ par laquelle Dieu a, une fois pour toute, réconcilié le monde avec lui-même ; dans la Sainte-Cène nous confessons la présence du Seigneur ressuscité au milieu de nous et nous attendons dans la joie son retour, nous qui sommes appelés à la perfection de la gloire.

Thèse IV. — Les paroles que notre Seigneur Jésus-Christ prononce lors de la distribution du pain et du calice nous disent ce qu'il donne lui-même dans ce repas à tous ceux qui y participent : lui-même, le Seigneur crucifié et ressuscité, se laisse prendre par nous, en vertu de sa parole et de sa promesse, avec le pain et le vin, en son corps livré à la mort pour tous et en son sang répandu pour tous ; il nous intègre ainsi, par la puissance du Saint-Esprit, à son règne victorieux, afin que, dans la foi en sa promesse, nous ayons le pardon des péchés, la vie et le salut.

Thèse V. — C'est pourquoi ce qui se passe dans la Sainte Cène n'est pas décrit de manière adéquate :

a) lorsqu'on enseigne que par les paroles d'institution du Seigneur le pain et le vin seraient transformés en une substance surnaturelle de sorte qu'ils cesseraient d'être du pain et du vin ;

b) lorsqu'on enseigne que dans la Sainte-Cène il s'accomplit une répétition de l'acte rédempteur ;

c) lorsqu'on enseigne que dans la Sainte-Cène une matière naturelle ou surnaturelle nous serait offerte ;

d) lorsqu'on enseigne qu'il s'agirait d'un parallélisme entre la manducation matérielle et la manducation spirituelle, considérées comme deux processus séparés ;

e) lorsqu'on enseigne que la manducation matérielle en tant que telle confère le salut ou que la participation au corps et au sang de Jésus-Christ constitue un événement purement spirituel.

Thèse VI. — 1° Jésus-Christ qui nous a sauvés de la colère et du jugement de mort de Dieu est en même temps le commencement et le chef d'une nouvelle création.

2° Par lui, en tant que nous avons reçu son corps et son sang, nous sommes unis en son corps, l'Église, et nous, devenons

participants de la nouvelle alliance que Dieu a instituée par le sang de Jésus.

3° La Sainte-Cène nous place dans la communauté des frères ; elle nous atteste par là que ce qui nous asservit et nous sépare dans l'éon présent est brisé en Christ et que le Seigneur établit au milieu des pécheurs pardonnés le commencement d'une humanité nouvelle.

THÈSE VII. — 1° La Sainte-Cène nous place sur le chemin de la croix du Christ. Celle-ci nous montre la réalité dans ce monde. Là nous sommes faibles, la grâce de Dieu est puissante. Quand nous mourons, nous vivons avec lui. Son triomphe est encore caché sous l'épreuve de la souffrance. C'est pourquoi le Seigneur nous nourrit dans la Cène pour nous fortifier dans le combat où il envoie les siens et pour nous armer contre tout romantisme et contre toute paresse afin que de fausses rêveries ne nous incitent pas à croire que l'avenir est déjà réalisé et que le désespoir ne nous pousse pas à abandonner la lutte.

2° Dans la communauté, à laquelle le Seigneur se donne dans la Sainte-Cène, nous sommes frères. Cette communauté ne vit que de l'amour dont il nous a aimés le premier. De même qu'il a pris soin de nous (lui, le Juste, des injustes ; lui l'homme libre, des esclaves ; lui, le Très-Haut, des humbles), de même nous devons partager tout ce que nous sommes et tout ce que nous avons avec tous ceux qui ont besoin de nous.

THÈSE VIII. — 1° La foi reçoit ce qui lui est promis et se fonde sur cette promesse et non sur sa propre dignité.

2° La Parole de Dieu nous met en garde contre tout mépris et tout abus de la Sainte-Cène, afin que nous ne nous rendions pas coupables à l'égard de la grandeur de ce don et que nous n'attirions pas sur nous le jugement de Dieu.

3° Parce que le Seigneur est riche pour tous ceux qui l'invoquent, tous les membres de son Église sont conviés à la Cène et le pardon des péchés est promis à tous ceux qui cherchent la justice de Dieu.

Ont donné leur adhésion à ces thèses ainsi qu'au préambule : D. BIZER, D. BORNKAMM, D. BRUNNER, D. DELEKAT, D. GOLLWITZER, D. IWAND, D. JEREMIAS, D. KRECK, D. KUHN, D. v. LOEWENICH, D. MEYER, D. MICHEL, D. NIESEL, D. SCHLINK, D. SCHWEITZER, D. VOGEL, D. WEBER, D. WOLF.

Signification. — Il va sans dire qu'un accord sur une matière aussi controversée dans la Réforme depuis ses origines sera un événement œcuménique de toute première importance. Cependant cet accord n'est que le résultat d'un travail de théologiens, sur lequel les Églises-membres de l'EKD auront à se prononcer. Dans son commentaire aux thèses d'Arnoldshain, le théologien P. Brunner [1] le dit très clairement : « Même si les Églises-membres de l'EKD déclarent les huit thèses de la commission conforme à l'Écriture et en conséquence les adoptent pour leurs pasteurs et leurs communautés comme doctrine eucharistique valable, la question de la « communauté eucharistique » *(Abendmahlsgemeinschaft)* ne sera pas encore résolue. Ce *consensus*, pris isolément en lui-même, ne représente pas encore un *consentire de doctrina evangelii* sur lequel se base la réalisation de la communauté ecclésiale ». Communauté eucharistique est plus qu'accord doctrinal. Cet accord n'est qu'un point de départ, une base de discussion pour les Églises. Il n'a d'ailleurs pas acquis l'unanimité à l'intérieur de la commission ; l'un de ses membres, de Dr. E. Sommerlath, professeur de théologie systématique à Leipzig, a refusé sa signature, geste qu'il a justifié devant l'assemblée des évêques de la VELKD [2]. Ce qui est certain, c'est que ces thèses reflètent les tendances actuelles de la théologie protestante. Elles témoignent de l'importance du labeur des théologiens pour l'expression de la foi dans les Églises actuelles.

Commentaire. — Les thèses ne forment pas un exposé exhaustif de la doctrine de la Cène ; mais elles prétendent à l'essentiel : leurs auteurs ont la conviction de n'avoir rien omis d'indispensable sur la nature, le don et la réception de l'Eucharistie. En second lieu, elles tendent à exprimer un contenu biblique, mais celui-ci est présenté sous forme d'élaboration théologique, nous dirions dogmatique ; toutefois, les thèses gardent un caractère kérygmatique, elles sont un appel à une réponse. Enfin, le sens ecclésial et œcuménique est souligné : les auteurs parlent comme « membres de l'Église une et apostolique ». Cela laisse entendre que les thèses veulent se placer dans la tradition de l'Église universelle.

L'importance des thèses est inégale. Les thèses I, II, III sont

1. P. Brunner, *Die dogmatische und kirchliche Bedeutung des Ertrages des Abendmahlsgespräch*, dans *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* (= *ELK*), 12 (1959), pp. 295-302, ici p. 301.
2. *Auf dem Wege zur Einheit?* dans *ELK*, 13 (1959), pp. 33-38.

d'ordre général, situant la Sainte-Cène dans l'ensemble de la foi chrétienne. L'Eucharistie est fondée sur l'institution et le mandat du Christ, donc sur un fait de sa vie terrestre, lié à sa mort et à sa résurrection (Th. I, 1), sans que soit nommé pourtant dans le texte « la nuit dans laquelle le Seigneur a été livré ». P. Brunner déplore avec raison cette omission [1]. La célébration de la Cène dans la communauté est un événement qui a suivi la Pentecôte (Th. I, 2), et a une portée eschatologique. L'insistance sur ce dernier aspect est d'après P. Brunner, un acquis nouveau pour les Églises protestantes [2]. L'Eucharistie fait partie des moyens de salut (Th. II) par lesquels le Christ est présent. Cette présence du Christ est une « présence dans la célébration cultuelle » [3], présence ecclésiale distincte de la présence eucharistique elle-même. Cette présence ecclésiale en effet est d'ordre pneumatique, et est comme l'arrière-fond dynamique de la présence réelle de la Cène. La Thèse III décrit le rite de la Cène. On s'étonnera de l'absence du terme « bénir » ou « consacrer ». Il figurait dans le projet d'une des sous-commissions, mais il ne fut pas admis par crainte d'une « théologie de consécration », importante pour les luthériens, mais non pour « la consolation et l'assurance de l'hôte de la Cène » [4], c'est-à-dire de celui ou de ceux qui y participent

Les trois dernières thèses ont une valeur paraclétique. Elles sont particulièrement belles et découvrent le rôle ecclésial de l'Eucharistie « pain de route » qui fortifie le chrétien dans le combat de cette vie et le range dans le camp du Christ, l'Église, son Corps, la communauté des frères, réalité que P. Brunner voudrait voir résumée dans la parole *Agapé* [5]. Le caractère eschatologique de l'Eucharistie est très bien mis en lumière : l'Eucharistie est la nourriture propre à notre éon « jusqu'à ce que le Seigneur revienne ».

La thèse centrale. — La thèse dogmatique sur la présence réelle, c'est-à-dire la thèse IV avec son corollaire (Th. V), est celle qui a été le plus difficilement élaborée. Elle sera sujette aussi à beaucoup de critiques, car c'est elle qui donne l'orientation générale à tout l'ensemble du document. P. Brunner lui consacre une longue analyse. La sous-commission de Heidelberg, de tendance luthé-

1. *L. c.*, p. 295.
2. *L. c.*, p. 296.
3. P. Brunner, *l. c.*, p. 296.
4. P. Brunner, *l. c.*, p. 296 sv.
5. *L. c.*, p. 300.

rienne, l'avait exprimée en fonction de ce qu'*est* le pain et le vin. Il lui importait de sauvegarder l'objectivité de la présence réelle, indépendamment de la foi des participants, et par conséquent aussi le maintien de la *manducatio impiorum* pour laquelle Luther avait tant lutté. Cette dernière est de fait acceptée par la thèse IV. C'est là un très grand acquis. Mais l'ensemble de cette phrase si dense est formulée dans la perspective de la sous-commission de Bonn, d'inspiration réformée : c'est le Christ *qui donne*. L'accent y est mis sur l'action du Christ. Certes, ce point de vue correspond à la lettre de l'Écriture [1]. Il reste difficile de saisir pourquoi les termes « il se laisse prendre » ont été substitués à « il se donne ». P. Brunner l'explique par le souci de maintenir à la fois l'aspect « corporel » et l'aspect « personnel » du don eucharistique. D'où l'insistance sur le sujet « lui-même » [2].

Cet accent personnaliste fait craindre à E. Sommerlath une diminution de la valeur des éléments du corps et du sang : On évite de dire que l'on reçoit le corps et le sang ; c'est le Seigneur lui-même qu'on reçoit comme don. « Derrière cette manière de comprendre la Cène, on peut voir cette idée que la relation personnelle de foi au Christ et le regard sur les éléments s'exclueraient mutuellement et pour cette raison, il serait nécessaire de se taire au sujet des éléments. La relation personnelle au Christ et le regard sur les éléments ne se contredisent en aucune manière. Il appartient à l'essence de la Révélation que la réalité divine soit contenue dans des vases terrestres ... (textes de Luther). La personne a une base ontologique, l'action un substrat, une chose (*res*) à savoir le Corps et le Sang du Christ... Derrière cette action du Christ, il y a une réalité ontologique qui forme la base de cette action personnelle... Nulle part il n'est dit que le Christ donne son Corps et son Sang dans les éléments... S'il est juste que le Christ se laisse prendre, il manque pourtant l'assertion qu'il donne aussi « quelque chose » [3]. Or ce quelque chose est important, car ma relation personnelle avec le Christ en dépend. Il est juste, comme le veut P. Brunner, de joindre le moment personnaliste et le moment réaliste (*sachlich*), mais la thèse ne le fait pas.

L'explication de P. Brunner ne justifie pas l'expression « se laisse prendre » car on pourrait la comprendre ainsi : « Celui qui veut le

1. J. Dupont, « *Ceci est mon corps* », « *Ceci est mon sang* », dans *NRT* 90 (1958) pp. 1026-1041.
2. P. Brunner, *l. c.*, p. 299.
3. E. Sommerlath, *l. c.*, p. 34.

prendre le reçoit ; celui qui ne veut pas le prendre ne le reçoit pas ». Or pour Luther nous recevons toujours dans la Cène. Veut-on alors sauver la liberté divine ? Mais alors cette liberté ne défend-elle pas à Dieu de se lier ? D'après Gollwitzer, l'élément spécifique de l'Eucharistie n'est pas le don, mais la capacité à se « laisser prendre ». Dans la Cène, la Parole est prise avec le pain et le vin. N'est-ce pas là un appauvrissement de la Cène ? « La théorie de l'Eucharistie comme parole invisible, n'est-ce pas faire violence à sa richesse ? » [1]

Cette insertion de l'Eucharistie dans la théologie de la Parole est appuyée par P. Brunner. « La parole de la promesse est une parole, C'est pour cette raison qu'elle ne se tient pas sur le même plan que les éléments. Les éléments sont porteurs et serviteurs en vertu de la Parole. La Parole règne aussi sur les éléments » [2]. C'est en partant de là qu'il faut comprendre le choix de la préposition *avec*, qui vient de l'*Augustana Variata* au lieu de « *sous* le pain et le vin », plus traditionnel chez les luthériens. On sait que, pour Luther, le « *sous, dans, avec* » importe peu ; il laisse ouverte la doctrine de la transsubstantiation, sans la rejeter ni l'enseigner. Ce qui importe, c'est que ce pain soit le Corps, et non comment. Le choix de la préposition *avec* ne s'explique que par l'influence réformée.

Il était à prévoir que la mention de l'Esprit-Saint, si chère à la théologie eucharistique réformée, ne serait pas omise. Mais au lieu de faire intervenir la présence de l'Esprit sur les éléments, son action est uniquement mise en relation avec le fruit de la Cène. Tous ceux qui y participent reçoivent le Seigneur et sont placés sous son *dominium*. Mais seuls ceux en qui l'Esprit opère son œuvre de nouvelle création en obtiennent le fruit de salut. Cette nuance pneumatologique pourrait être fort heureuse à condition de ne pas séparer Parole et Esprit. Le rôle de l'Esprit est réel dans l'Eucharistie, mais il est tout autant relatif aux éléments qu'au croyant. En le réservant aux seuls effets de la réception eucharistique, on peut admettre sans doute la *manducatio indignorum*, mais on affaiblit la présence du Christ sous les espèces. On connaît la faiblesse pneumatologique de la doctrine de Luther en matière eucharistique, solidaire du reste de toute la théologie occidentale. Cependant, la réaction de Calvin, qui, élaborant une doctrine de l'Esprit, comme sauvegarde de la libre action de Dieu, n'a fait qu'accroître chez Luther la mé-

1. E. SOMMERLATH, *l. c.*, p. 34.
2. *L. c.*, p. 299.

fiance envers une doctrine qui lui semblait mettre en cause l'efficacité de la Parole. Le seconde partie de la Thèse IV aurait plus de poids si la première était plus claire.

Luther ou Arnosdshain ? — Sous ce titre, le luthérien berlinois F. Heidler [1] s'en prend à la thèse IV, qu'il considère comme une formule de compromis, imprécise et à double sens. Il déclare : « Nous ne pouvons accepter ces thèses que si nous abandonnons Luther et les écrits symboliques luthériens ». Cet abandon de Luther, F. Heidler en trouve confirmation dans la thèse V, qui nie la « matière céleste ». F. Heidler interprète le *substantialiter* de Luther dans le sens d'une qualité ontologique, d'une matière céleste [2]. C'est là la réaction d'un luthérien qui tient à l'ensemble de la tradition de son Église. Celle de E. Sommerlath est plus nuancée et plus critique. Pour ce dernier, la fidélité littérale à Luther n'est pas tant le problème en cause. Il s'agit surtout de fidélité à la vérité. « Il existe des réalités auxquelles est liée l'essence même d'une chose ». Il n'y va pas de l'Église luthériene ni de Luther, « il y va uniquement de la vérité et de la vérité entière de la chose ; il y va de l'Église luthérienne seulement pour autant qu'elle représente et sert la vérité. Une autre Église aurait-elle la vérité, nous devrions la recevoir d'elle si c'est vraiment la vérité » [3]

E. Sommerlath déplore l'évaporation ou du moins l'amollissement de la réalité et de l'objectivité de l'Eucharistie dans les Thèses. « Le pain est-il vraiment le Corps ? » [4]. « La tendance à éviter toute interprétation substantielle est-elle vraiment justifiée ? », demande-t-il. Aussi, il ne craint pas de caractériser les thèses comme propices à une « théologie existentielle et kérygmatique » reflétant non le résultat de l'exégèse récente, mais des tendances qui dominent en ce moment la théologie protestante. « Elles sont parallèles à une théologie qui tire, du fait du Christ, vérité en personne, la conclusion que l'Église ne peut pas avoir des vérités qui lui seraient données et sur lesquelles elle est construite » [5]. Et l'auteur de redouter qu'on ne rende pas « suffisamment justice à l'Incarnation du Christ... Toute révélation est une grande incarnation... Cela n'est magique que si l'on oublie que le don communique l'Esprit dans un contact personnel de pénitence et de foi... On ne peut chercher le caractère

1. Dans *ELK* 13 (1959) pp. 65-69.
2. *L. c.*, p. 66.
3. *L. c.*, p. 34.
4. *L. c.*, p. 37.
5. *L. c.*, p. 34.

spirituel du sacrement en spiritualisant et en désincarnant (*entdinglicht*) la *res sacramenti* [1] ».

E. Sommerlath considère ainsi comme un affaiblissement théologique deux positions qui apparaissent au catholique comme très fréquentes chez les protestants, et caractéristiques de la théologie réformée : l'accent mis sur l'action au détriment de l'être et la limitation de la doctrine christologique. Un troisième problème apparaît à l'horizon : celui de la relation entre la Bible et la Tradition. A preuve, les premières réactions aux thèses, comme celle de F. Heidler et cette autre d'un manifeste signé de plus de vingt pasteurs de l'Église luthérienne de Bavière [2] disant : « Si nous voulons parler comme membres de l'Église apostolique, nous ne devons pas laisser de côté les acquis dont l'Église a été gratifiée au cours de son histoire ».

Ces réactions luthériennes sont dominées par l'inquiétude qu'inspire l'allure réformée de la thèseI V. Les autres thèses, qui contiennent également beaucoup d'éléments positifs, n'ont pas encore reçu leur appréciation. Nous les attendons avec intérêt, parce que nous croyons qu'elles pourront nous apporter quelque chose.

Portée œcuménique. — « Il est à craindre que les thèses expriment au lieu de l'Unité, la désunion » [3]. C'est là évidemment un danger. Aussi, faut-il considérer les thèses comme des jalons sur cette longue route qui mène à l'Unité. Le temps de l'Unité n'est pas encore arrivé, pas même entre luthériens et réformés. Il faut se garder de cueillir des fruits verts.

Reconnaissons d'abord la valeur de l'acquis. Un travail pénible et patient, entièrement dominé par le désir de l'Unité chrétienne ne peut pas ne pas apporter de résultats positifs. Les auteurs des thèses n'ont pas voulu faire de compromis ; ils ont voulu remonter la pente de la séparation jusqu'en cette période de l'Église vers laquelle se tournent toujours les chrétiens avec nostalogie : la communauté apostolique [4].

Si la réaction catholique concernant la faiblesse de la thèse IV sera la même que celle des luthériens, elle ne suivra pas F. Heidler dans sa fidélité à Luther. Les thèses sont conçues suivant un souci

1. *L. c.*, p. 37.
2. *Ein Wort fränkischer Pfarrer zu den Arnoldshainer Thesen*, dans *ELK*, 13 (1959), p. 75.
3. E. SOMMERLATH, *l. c.*, p. 38.
4. H. MEYER, *Hat das Ergebnis des Abendmahlsgespräches ökumenische Bedeutung* ? dans *Ökumenische Rundschau* 8 (1959), pp. 14-19.

de critique et de dépassement de Luther lui-même. Contrairement à sa tendance naturelle, et en raison de sa polémique violente contre les spiritualistes, Luther aurait été trop préoccupé de la présence réelle [1].

On pourrait se demander si l'absence de controverse aurait atténué l'insistance du réformateur sur le réalisme de la présence réelle. C'est ici qu'une confrontation avec les doctrines catholique et orthodoxe s'avère nécessaire pour permettre au dialogue « luthériens-réformés » de continuer dans sa voie de rapprochement. [2] La théo-

1. H. GRASS, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin*, p. 9.

2. Le dialogue entre réformés et catholiques en matière eucharistique a suscité un intérêt nouveau depuis le livre du Prof. genevois F. J. LEENHARDT, *Ceci est mon Corps*, Explication de ces paroles de Jésus Christ (Cahiers théologiques nº 37, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955). Cet ouvrage est un essai remarquable d'utilisation de la terminologie eucharistique catholique, tout en maintenant la pensée réformée dans sa pureté calvinienne. L'A. est amené à adopter la transsubstantiation, l'*opus operatum*, le caractère sacrificiel de la Cène, son objectivité ecclésiale et son efficacité sacramentelle. Mais son option initiale donne à ces réalités un sens non catholique. Il oppose en effet le mode de pensée hébraïque à celui du monde grec, ce dernier voulant atteindre l'objet, la chose, tandis que le premier exprime le sujet dans sa vocation et sa finalité qui lui vient de sa relation avec Dieu. « La substance d'une réalité est dans l'intention divine qui s'y réalise » (p. 31) et ce n'est que dans la foi que cette réalité dernière est connue. Appliquée à la transsubstantion cela veut dire : « le pain devient une substance nouvelle, parce que Christ qui le donne prononce sur cette chose banale une parole souveraine » (p. 36). « En dehors de ces paroles qu'il adresse à quelqu'un, le pain n'est pas son corps » (p. 38). En vertu de la même option initiale qui exclut le « substantialisme statique » (p. 38). « la présence du Christ ne se stabilise pas dans une chose ni dans les hommes. Elle se manifeste dans un acte du Christ lui-même » (p. 63). Cet acte est le geste de donner commenté par la parole *Ceci est mon Corps*, geste qui est de même essence que le sacrifice de la Croix » (p. 51), sommet de « l'action rédemptrice de Dieu en Jésus-Christ qui n'a pas cessé d'être efficace et se prolonge pour atteindre toutes les générations » (p. 43). Par conséquent, « ce que le Christ fait est fait ; et cela suffit : *opus operatum* » (p. 55). « La foi doit prendre conscience que cette volonté du Christ et l'institution établie par lui ne cessent point d'être réelle et effective » (p. 59). Quant au symbolisme du pain, ce n'est point sur l'idée de nourriture que doit porter l'accent, mais sur la dispensation de la vie. Ce que le Christ donne, c'est la vie (p. 72). (Nous dirions de notre côté que c'est là le symbolisme propre du baptême). En résumé : « La déclaration *Ceci est mon Corps* est le commentaire d'un acte. Le pain n'est corps de Christ que parce que Christ donne ce pain. Il ne peut le donner que s'il y a quelqu'un qui le prend, si l'Église est là, si deux ou trois sont réunis en son nom, si la foi accueille cette parole » (p. 64).

On doit reconnaître au Prof. Leenhardt qu'il pénètre parfaitement et

logie orthodoxe serait très éclairante aux uns et aux autres pour ce qui concerne le rôle de l'Esprit dans l'Eucharistie. Quant à la doctrine catholique, exclue par la thèse V^a, et passée sous silence dans le commentaire de P. Brunner, ne servirait-elle pas beaucoup pour clarifier la notion de substance ? C'est avec raison que P. Brunner distingue substance de matière, ce que F. Heidler lui reproche. On a souvent l'impression que la crainte du substantialisme et par conséquent d'une théologie de consécration, provient tout simplement d'une interprétation inexacte et trop matérielle de ce terme.

Les théologiens catholiques s'efforcent aujourd'hui de clarifier la terminologie de substance en exprimant l'être par opposition à la manière d'être [1]. Par ailleurs, on sait que le concile de Trente emploie le terme de substance dans un sens courant, vague et non déterminé [2], usant de l'expression « espèces » au lieu d' « accidents »

comprend très bien la doctrine catholique. C'est énorme, car il est rare de trouver cela à un tel point dans la pensée protestante. De nombreux passages sont vraiment magnifiques et le lecteur catholique pourra les faire siens. Cependant, devant l'ensemble de l'exposé, il sera contraint de rejoindre la mise en garde que l'A. a énoncée au début de son ouvrage (p. 5), concernant une interprétation trop catholicisante de ses idées et de ses intentions. Non seulement il est et reste calviniste, mais il a exposé la doctrine de Calvin avec une clarté et une logique peu commune. Qu'on ne pense surtout pas que l'option initiale de M. L. soit uniquement prise par souci de fidélité scripturaire ; bien plus elle est en harmonie avec l'ensemble de la structure théologique calvinienne conçue avec ses conséquences les plus lointaines de la primauté absolue de la Parole de Dieu. C'est là que la Réforme est le plus « elle-même », et que Calvin est le Réformateur. Aussi bien, n'est-il pas étonnant de constater, comme dans les thèses d'Arnoldshain, qu'un glissement s'opère vers la doctrine réformée chaque fois que des protestants veulent s'affirmer comme tels. Le luthéranisme nous apparaît en effet comme dans une position d'écartèlement entre le catholicisme et le calvinisme ; ce dernier, par contre, accuse dans son édifice doctrinal une étonnante vigueur de logique, digne des meilleures synthèses scolastiques. M. Leenhardt a complété sa pensée dans la *Festgabe J. Lortz* (Baden-Baden, 1958, I, pp. 85-90) : *Quelques réflexions après un débat œcuménique sur la transsubtantiation.*

1. J. DE BACIOCCHI, *Présence eucharistique et transsubstantiation* dans *Irénikon* présent fascicule, insiste sur ce qui est, d'après l'Écriture, propre à l'Eucharistie : le don. On ne donne pas une manière d'être, l'action de donner porte sur l'être.

2. K. RAHNER, *Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles nach dem katholischen Bekenntnis*, dans *Catholica* 12 (1959) 2, pp. 105-128, citant à ce sujet (p. 116) F. SALVAGGI, *Il concetto di sostanza nel dogma eucaristico in relazione a la fisica moderna*, dans *Gregorianum* 30 (1949), 7-45, p. 13.

comme on s'y attendrait en théologie thomiste. K. Rahner considère la théorie de la transsubstantiation non comme une explication ontologique, mais logique, et le concile de Trente ne veut rien dire d'autre par ce mot que ce qu'il y a dans les paroles du Christ [1]. Finalement, pour la théologie et le dogme catholiques, ce qui importe c'est la parole du Christ : Ceci est mon Corps. « Ce n'est pas parce que le Christ est présent que nous l'offrons en sacrifice et que nous le recevons, mais c'est l'inverse » [2].

Enfin, l'insistance des thèses secondaires sur l'aspect pascal et eschatologique de l'Eucharistie nous montre présentes à la pensée protestante actuelle des préoccupations semblables aux nôtres, que le mouvement liturgique, nous arrachant à une conceptualité trop mécanique, nous a fait redécouvrir dans l'immense richesse sotériologique du mystère eucharistique.

Ainsi donc, les thèses d'Arnoldshain, si elles reflètent la pensée de telle ou telle école protestante, se font aussi l'écho du renouveau ecclésial qui touche en ce moment toutes les communautés chrétiennes [3].

D. N. EGENDER.

1. *L. c.*, p. 122.
2. K. RAHNER, *l. c.*, p. 127.
3. M. H. CHAVANNES vient de montrer clairement dans *La présence réelle chez saint Thomas et chez Calvin* (*Verbum Caro*, 13 (1959), n° 50, pp. 151-170) que la préoccupation majeure des deux docteurs, identique chez l'un et l'autre, est la réfutation d'une conception matérialiste de la présence réelle. « Les reproches de Calvin ne portent pas sur la doctrine de saint Thomas, mais sur la transsubstantiation telle qu'on la comprenait à son époque ». Des mises au point telles que celles de J. de Baciocchi, K. Rahner et H. Chavannes devraient rendre plus accessible à nos frères luthériens et réformés l'examen de la doctrine catholique sur l'eucharistie.

Quelques aperçus historiques sur le culte marial en Russie.

I. Mariologie et piété mariale.

Si la théologie est une considération constante et attentive des choses de Dieu et de ses desseins concernant notre salut, desseins qui sont encore toujours parmi nous en voie d'accomplissement, la véritable intelligence théologique a sa source dans la vie la plus intime de l'Église même, elle jaillit de l'expérience de la foi. De là surgissent sans cesse de nouvelles questions, auxquelles sont recherchées des réponses toujours plus adéquates. « La théologie est une expression de la vraie piété », dit Mgr Cassien dans un article que nous avons analysé ici même naguère [1]. Et l'évêque prenait comme exemple le culte de la Très Sainte Vierge dont théologiquement on découvre les raisons en partant du Nouveau Testament. Mais, disait-il, de fait, ce culte est avant tout la réponse de la conscience de l'Église à la vivante réalité de protection et d'intercession de la Mère de Dieu, à son amour maternel, à ses interventions merveilleuses qui témoignent de sa présence, à l'expérience de la prière exaucée. « Cette expérience se rapporte donc à l'histoire de l'Église au-delà des limites du Nouveau Testament : les témoignages écrits, liturgiques ou autres, exprimant la vénération pour la Théotokos, contiennent une théologie qui plonge ses racines dans la réalité de la vie chrétienne vécue » [2].

Le calendrier ecclésiastique russe consacre un jour spécial à ce secours perpétuel de la Vierge. C'est la fête du 1er octobre,

1. Article paru dans la revue des Étudiants russes *Vestnik* (Paris), 1956, nº 4, pp. 3-9 ; cfr *Irénikon* 30 (1957), nº 2, pp. 235-239.
2. Cfr *l. c.*, p. 238.

nommée « Protection de la Très Sainte Mère de Dieu ». Ce jour est particulièrement aimé par le peuple croyant. « Ce n'est pas sans raison, dit l'évêque Averkij, que cette fête est purement russe et nationale — elle est d'origine byzantine, mais n'a été conservée qu'en Russie — car aucun pays chrétien n'a éprouvé si souvent et d'une manière si tangible, l'intervention merveilleuse de la Mère de Dieu dans les moments les plus critiques de son histoire » [1].

L'Orient chrétien n'a pas connu, autant que l'Église latine, la nécessité d'analyser le mystère marial. La manière spontanée et irréfléchie dont ce mystère y est en honneur est d'autant plus frappante. C'est la chrétienté russe, relativement jeune encore, qui est, sous ce rapport, marquée d'une tradition particulièrement riche et intense.

II. Au cœur de la piété orthodoxe russe.

On en peut dire avec raison ce que le P. S. Bulgakov a écrit de la piété mariale de l'Orient chrétien en général : « L'amour et la vénération envers la Vierge est l'âme de la piété orthodoxe, son cœur, ce qui réchauffe et ranime le corps entier ». Et il ajouta que c'est par l'absence de la Vierge dans la croyance et dans la vie que le protestantisme diffère le plus de l'Orthodoxie [2]. Son insistance sur ce point dans les réunions œcuméniques entre les deux guerres n'a pas manqué d'impressionner.

Lorsque, au Xe siècle le peuple russe se fit baptiser, l'Église de l'Orient laissait déjà loin derrière elle l'époque de son évolution dogmatique et liturgique. Au premier contact avec la liturgie de Byzance, le Russe fut épris de sa beauté, comme nous le savons par le pieux récit de la chronique de Nestor. Nous ne pouvons pas nous étendre ici sur le fait que cette liturgie met fortement en relief la place exceptionnelle de la Théotokos dans l'œuvre de la

1. Cfr art. *La Russie — la « Demeure de la Très Sainte Mère de Dieu »*, dans *Pravoslavnaja Žiznj* (Jordanville, N. Y., USA), 1954, n° 3, p. 18. — Après la dernière guerre l'Église de Grèce a repris cette fête dans son calendrier.
2. Cfr son livre *L'Orthodoxie*, Paris 1932, pp. 164-165.

Rédemption [1]. Sans comprendre, sans doute, toutes les finesses des allusions anti-nestoriennes des textes liturgiques qu'il entendait à l'église, le peuple russe néophyte mit dans l'appellation de « Mère de Dieu » exactement tout ce que le Concile d'Éphèse avait voulu exprimer. Ce peuple était doué d'une sensibilité toute spéciale pour ce mystère de la maternité universelle de la Mère du Sauveur. Nous reviendrons encore sur ce point.

Pour ce qui concerne les sources écrites, la première période du christianisme russe — celle de la Russie kiévienne (Xe-XIIIe s.) — fournit peu de documentation en matière mariologique et même le nom de Marie s'y rencontre assez rarement en comparaison avec les époques suivantes. Mais que le culte marial ait été connu et répandu très tôt dans ces régions, cela est manifeste par le grand nombre d'églises et de monastères dédiés à la Mère de Dieu et par les nombreuses représentations en image de la Vierge. En 989, le prince Vladimir-le-Saint fit baptiser son peuple et il bâtit aussitôt à Kiev une somptueuse église de l'Assomption à laquelle il accorda la dîme de ses revenus. En même temps que cette nouvelle chrétienté confessait sa foi dans le Christ, elle voyait dans la Mère du Seigneur sa Souveraine et sa Mère à elle aussi, son très sûr refuge dans toutes les tribulations de la vie. Encore aujourd'hui domine dans l'abside centrale de la cathédrale de Kiev la Très Sainte comme un « mur inébranlable ». Plus tard le centre national se déplacera vers le Nord. D'abord la ville de Vladimir, puis Moscou, au début du XIVe siècle, auront leur cathédrale sous le titre de l'Assomption de la Vierge (la « Dormition »). Celle-ci deviendra la primatiale de toute la Russie. C'est dans la cathédrale de la Dormition du Kremlin (1479) qu'on vénérait la célèbre icone de Notre-Dame de Vladimir (XIIe siècle) qui se trouve à présent au musée Tretjakov [2]. Il n'est pas sans importance de s'arrêter quelques instants à l'histoire de cette icone.

1. Cfr entre autres l'étude de S. SALAVILLE, *Marie dans la Liturgie byzantine ou gréco-slave,* dans *Maria* (éd. par Hubert DU MANOIR, S. J.), t. I, pp. 247-326.

2. L'icone aurait été transférée récemment dans une église, étant donné que trop de visiteurs montraient ostensiblement leur dévotion à son égard. Nous ne pouvons pas contrôler l'exactitude de cette information, mais elle illustrerait bien le thème de cet article.

III. Le rôle militaire de la Mère de Dieu.

L'icone de Vladimir a trois jours de fête : le 26 août, le 23 juin et le 21 mai, en souvenir de la libération de Moscou du joug des Tartares (1395, 1480, 1521). D'origine byzantine, l'icone fut transférée par le prince André de Kiev à Vladimir. Le chroniqueur de Vladimir manifeste sa piété à sa façon lorsque, au sujet de l'impitoyable destruction de Kiev par l'armée d'André (1168), il note ce qui suit : « Dieu et la Théotokos toute sainte et les prières de son père et de son grand-père aidèrent le prince Mstislav Andreevič et ses frères. Ils assaillirent Kiev, ce qu'on n'avait encore jamais vu... Et toute la ville de Kiev, ses églises et monastères furent saccagés et pillés durant trois jours ; on emporta les icones, ainsi que les livres et les ornements. Cela arriva à cause de leurs péchés » [1]. La possession de cette icone miraculeuse eut une influence nettement aberrante sur la morale politique de la ville de Vladimir, dit Fedotov. Tous les succès politiques de la principauté de Suzdalj-Vladimir furent considérés comme autant de miracles nouveaux de la Vierge, ce qui servit à les justifier. Mais dans les chroniques de Vladimir, où le nom de Marie revient si souvent, il n'y a pas que des victoires à consigner. Les troupes alliées de tous les princes russes qui, en 1169, furent lancées par André contre Novgorod, subirent une défaite cuisante sous les murs de cette ville. Les habitants de Novgorod attribuèrent cette victoire à l'intervention de leur propre icone de Notre-Dame, qui, à partir de ce haut fait, fut appelée l'icone de Notre-Dame du Signe ou du Miracle. Cette fois-ci le chroniqueur de Vladimir se taît sur la Protectrice céleste de sa ville, en reconnaissant tout nettement l'intervention de Notre-Dame de Novgorod. Mais il ne peut pas admettre que la cause des Novgorodiens soit juste : d'après lui, dans trois églises de Novgorod auraient paru des larmes sur l'image de la Vierge, qui aurait supplié son divin Fils de ne pas exterminer les habitants de Novgorod pour leurs péchés. C'est ainsi que, par la clémence de la Mère de Dieu, ils ont été préservés d'une extermination totale et que leur

1. Cfr George P. Fedotov, *The Russian Religious Mind, Kievan Christianity*, Cambridge, Mass., 1946, 308 p.

punition fut limitée à des destructions matérielles. Quoi qu'il en soit de cette fiche de consolation, nous pouvons déduire même de tels aspects moins positifs de la question que la vie religieuse de la chrétienté russe était marquée déjà très tôt par une dévotion mariale intense et comme innée avec le baptême même de ce peuple. La prestation de serment, en cas de contrat ou autres, se faisait non pas sur la croix ou l'évangile (les prêtres seulement peuvent les présenter à la vénération), mais le plus souvent sur une icone de la Vierge. « Nous baisons la Très Sainte Mère de Dieu que nous ne vous attaquerons pas », ainsi est la formule de l'assurance que les princes Davidoviči donnèrent en 1146 à leurs adversaires [1].

En 1172 la chronique de Kiev attribua la victoire sur les Polovci à la Vierge de la cathédrale de la ville. Et ainsi trouve-t-on tout au long de l'histoire russe cette tendance à mettre en rapport avec Marie tous les grands événements nationaux et à y voir les effets de sa médiation. Le prince Constantin de Murom (XI[e] s.) gagna les cœurs de ses sujets, qui tout à coup en voulurent à sa vie, en allant à leur rencontre avec une icone de la Vierge, ce qui opéra leur conversion [2]. C'est avec l'icone de N. D. de Kazan — bien que ce ne fût qu'une copie de l'original — qu'en 1612 l'armée de libération du prince Požarskij marcha contre les Polonais et les chassa de Moscou. Aussi l'icone kazanaise est célébrée deux fois par an : le 8 juillet, fête de l'invention de l'image primitive en 1579 et le 22 octobre, en souvenir de la défaite des Polonais. C'est en 1649, lorsque, pendant l'office de la vigile de cette dernière fête, un fils naquit au tsar Alexis Michajlovič — événement qui fut considéré par Alexis comme une nouvelle preuve de la faveur de l'icone miraculeuse — que ce tsar décida la célébration de cette fête pour toute la Russie. On bâtit une église pour l'icone du prince Požarskij, le sobor de Kazan, en face des murs du Kremlin. Une autre copie de l'icone de Kazan fut vénérée à Saint-Pétersbourg. Paul I[er] et Alexandre I[er] élevèrent en son honneur sur la Perspective Nevsky

1. Cfr Fedotov, *o. c.*, p. 296.
2. Cfr S. Tyszkiewicz, S. J., *La dévotion des saints russes à Marie*, dans *Maria*, t. III, p. 701.

le sobor de Notre-Dame-de-Kazan, l'une des églises les plus grandes et les plus riches de l'ancienne capitale, qui sert hélas ! maintenant de musée antireligieux. Dans cette cathédrale se trouve le tombeau du général Kutusov, qui, avant de prendre le commandement de l'armée qui allait remporter la victoire sur Napoléon, était venu prier la Vierge de Kazan.

IV. Vol de la Vierge de Kazan, désastre national.

Ce fut une véritable catastrophe nationale qui fut ressentie, lorsqu'en juillet 1904 se répandit dans toute la Russie la nouvelle que des malfaiteurs avaient enlevé l'icone originale de l'église du couvent où elle était vénérée à Kazan même. Placée à gauche des Portes Saintes de l'iconostase, elle faisait le pendant de l'icone du Christ. Les deux icones furent enlevées, et avec elles leurs *rizy*, c'est-à-dire la riche garniture métallique et les pierres précieuses dont elles étaient chargées. L'émoi soulevé par ce vol est exprimé ainsi dans la revue mensuelle de l'Académie ecclésiastique de Kazan : « A cette nouvelle monstrueuse, des millions de cœurs russes se serrèrent de tristesse et partagèrent la douleur des Kazanais. Une multitude de peuple, le 29 juin (ancien style) dès le grand matin (après la nuit du vol), entoura le monastère et remplit bientôt le parvis de la cour du couvent. Une douleur et une épouvante non affectées s'exprimaient sur tous les visages... Des larmes amères coulaient des yeux de ceux qui racontaient les détails du lamentable événement, aussi bien que des yeux de ceux qui les écoutaient.. La douleur populaire, le trouble général s'expliquent pleinement si l'on songe à la profonde vénération dont jouissait à Kazan et dans la Russie entière l'image dérobée »[1]. Le procès des voleurs, qui avaient livré les saintes images aux flammes, fut également un événement : « Malgré la guerre, écrivit-on dans le *Messager ecclésiastique* de Saint-Pétersbourg[2], malgré le voyage d'une deuxième escadre sur des mers lointaines et les prépa-

1. Cfr le *Pravoslavnyj Sobesědnik* (Kazan), 1904, cité par Gustave Morel. *L'Icone de Kazan*, dans *Revue catholique des Églises*, 1904, pp. 582-591.
2. Cfr *Cerkovnyj Věstnik* (St-Pétersbourg), 1904, 2 déc.

ratifs de départ d'une troisième, tous les Russes orthodoxes, le cœur serré, portent leur attention sur le procès de Kazan, sur le tribunal devant lequel sont jugés les malfaiteurs effroyablement sacrilèges qui ont volé et anéanti l'image miraculeuse de la Mère de Dieu. Le procureur a eu raison de dire dans son réquisitoire que ce crime est, dans les annales des tribunaux russes depuis trois cent vingt-cinq ans, le premier de cette épouvantable gravité ».

Depuis lors beaucoup a changé dans la Sainte Russie. Mais déjà au moment de ces événements il y en avaient qui y voyaient un mauvais signe pour l'avenir, comme s'il s'agissait d'un avertissement du Ciel devant l'indifférence religieuse croissante de la société russe de l'époque. Toutefois, les réflexions du même *Messager ecclésiastique* sur un autre aspect de l'affaire méritent d'être citées. Expliquant comment les religieuses de Kazan avaient été dupes de leur extrême simplicité vis-à-vis des voleurs qui avaient feint d'être de pieux pèlerins, la revue ajoute : « Récemment, à Pétersbourg, une femme, se donnant pour la Mère de Dieu, et son amant pour saint Nicolas, réussirent à tromper beaucoup d'âmes simples. On dit qu'en ce moment même il y a à Oranienbaum une « Mère de Dieu » de ce genre... Évidemment, l'ignorance religieuse de notre peuple crie vers le ciel ! Et parmi nos pasteurs, dont l'action est gênée par les conditions difficiles où ils se trouvent, pas un ne peut songer sérieusement aux moyens d'amener notre peuple à la lumière de la vérité, et de faire dans ce but, le plus tôt possible, tout ce qu'on devrait faire ! Que les calamités dont nous sommes témoins aient ce résultat de nous obliger à rassembler toutes nos forces, non pas seulement pour lutter contre l'ennemi du dehors, mais aussi contre l'ennemi plus redoutable de l'intérieur, contre l'ignorance populaire qui affaiblit le pays matériellement et spirituellement... ».

V. Le culte marial et la mystique d'un peuple agraire.

Qu'on trouve sitôt et d'une manière aussi éclatante chez le jeune peuple russe christianisé une intense et tendre piété pour la très sainte Mère du Sauveur, pourrait s'expliquer encore

par une autre raison. Cet aspect de la foi et de la vie chrétiennes fut pour lui comme une réponse à certaines tendances et mœurs généralement répandues alors parmi les populations agraires des pays slaves, notamment dans leur culte de la terre « Mère Nourricière ». Toute la poésie populaire russe témoigne de cette mystique de la terre fertile, source de vie. Dans une épopée religieuse sur Joseph vendu par ses frères, il est dit :

« A la petite mère, la terre humide, il confie ses plaintes :
Ah ! toi, ma petite mère, la terre humide,
Si toi, ô terre, ô mère pleine de compréhension, ô colombe,
Si tu pouvais deviner quelque chose de ma tristesse... » [1].

Il y avait certes un danger que cette personnification courante ne fût appliquée à la Vierge, qui deviendrait ainsi un symbole de la terre russe, une garantie de sa fécondité, sécurité et sainteté : l'idée romantique ultérieure de la Russie « terre théophore ». On sait que la religion ancienne des Russes était primitive et assez vague ; nulle trace de temples ou de culte extérieur n'a été trouvée. Mais l'attachement à d'anciennes coutumes et usages n'en sera pas moins très vivace ; la lutte entre le paganisme et le christianisme durera plusieurs siècles, dit P. Kovalevsky [2]. Plusieurs fêtes anciennes, adaptées à celles de l'Église, ne se purifieront qu'imparfaitement de leur « pompe diabolique », abus contre lesquels le Synode des Cent Chapitres (le *Stoglav*, Moscou, 1551) a réagi avec netteté et insistance, toutefois sans résultats marquants immédiats. Citons ce passage d'une épopée religieuse du XVIIe siècle :

« La première Mère est la Mère de Dieu Toute Sainte,
La seconde mère est la terre humide,
La troisième mère est celle qui a eu les douleurs de l'enfantement » [3].

Et dans un autre poème :

« O, terre-mère, terre humide,
De toi nous sommes tous nés,
O tombeaux, et vous, cercueils en bois de chêne,
Vous serez notre habitation...

1. Cfr E. MAHLER, *Die russische Totenklage*, Leipzig, 1935, p. 212.
2. Dans son *Manuel d'Histoire russe*, Paris, 1948, p. 39.
3. Cfr MAHLER, *o. c.*, p. 210.

O toi, terre-mère humide,
Reprend ton enfant,
Souvenez-vous de nous, Seigneur des temps,
Lorsque viendra votre Royaume !
O Reine admirable, Mère de Dieu,
O mère, terre humide... »[1]

La science soviétique n'a évidemment pas manqué de mettre en relief ce qu'elle appelle les « origines mythologiques » de la piété mariale chez le peuple[2]. Mais ses attaques n'ont pas réussi à déraciner cette piété des âmes croyantes, tout au plus l'ont-elle épurée, pour autant qu'on puisse dire que cela était encore nécessaire. S'il est vrai que le nom de la Mère de Dieu risquait parfois d'être employé comme une parole magique contre toute sorte d'accidents et de maux de la vie de tous les jours : les maladies des enfants, l'insomnie et les hurlements des nourrissons, etc.[3], il est également vrai que le culte marial avait déjà tôt supplanté le culte païen des déesses de la naissance, appelées les *rožanicy*[4]. L'idée de la terre nourricière et source de vie deviendrait rapidement un symbole chrétien, abondamment utilisé dans les textes liturgiques mêmes du monde chrétien byzantin. C'est justement en pleine période de la moisson qu'au jour de l'Assomption cette liturgie exalte la Vierge Très Pure comme « source de vie, mise dans un tombeau, d'où se dresse l'échelle qui atteint le ciel ». A cette fête d'été se rattachent des coutumes populaires d'un grand charme. Dans plusieurs contrées de la Russie on porte ce jour-là à l'église des épis et des pains fraîchement cuits de la nouvelle récolte, pour les faire bénir comme une offrande à la Mère de Dieu, auxiliatrice et protectrice dans les travaux des champs et dans la récolte :

1. Cfr I. SMOLITSCH, *Die Verehrung der Gottesmutter in der russischen Frömmigkeit und Volksreligiosität*, in *Kyrios*, Königsberg /Berlin, 1940 /41, p. 212.
2. Cfr par ex. *Boljšaja Sovetskaja Enciklopedija*, 1950, t. V, art. *Bogorodica*, p. 356.
3. Cfr V. MANSIKKA, *Über die russischen Zauberformeln*, Helsingfors, 1909 (chez SMOLITSCH, *a. c.*, p. 211, en note).
4. Cfr FEDOTOV, *o. c.*, pp. 358-362.

« Voilà le soleil,
Le temps de la récolte est passé,
Le soleil se penche maintenant
Rafraîchissant vers l'automne.
Mais tout brûlant est le cierge
Du paysan
Devant l'image de la Mère de Dieu »[1].

« Au printemps, peu après la solennité de l'Annonciation — écrit Smolitsch — le paysan parcourt ses champs et constate que la terre respire et reprend vie. L'air est encore frais, la dernière neige est fondue devant les rayons déjà chauds du soleil, les champs s'étendent noirs, couverts d'une vapeur grisâtre et tiède : la terre respire, la terre est prête à produire — Souveraine, Reine des Cieux, bénissez, dit alors le vieux paysan en se signant. Et peu de temps après il sort pour semer les semailles qui ont été bénites le jour de l'Annonciation »[2]. Ainsi les fêtes mariales devinrent autant de points de repère dans l'existence laborieuse de la population rurale. La fête de Notre-Dame de Kazan du 8 juillet marque pour les régions de la Russie du Nord la fin de la fenaison. A la fête de la Protection de la Très Sainte Vierge (1er octobre) les bêtes sont mises pour la dernière fois de l'année au pacage. Plus d'une fois on trouve dans la presse soviétique des plaintes au sujet de tels usages qui souvent, ajoute-t-on, font perdre inutilement du temps. Aussi il n'y a pas de doute possible : malgré les épreuves auxquelles a été soumise la foi de ce peuple depuis déjà plus de quarante ans, très nombreux sont encore ceux qui s'accrochent de toute leur âme à la certitude de cette présence maternelle et toujours vigilante de la Mère du Christ, présence qui les remplit de joie et de confiance dans leur labeur quotidien.

VI. La source de joie et de libération spirituelle.

La foi des fidèles associe tout spécialement au nom de Marie l'idée de « joie inattendue ». C'est l'appellation d'une icone miraculeuse, vénérée à l'église du prophète Élie à Moscou. Cette icone

1. Ainsi le poète populaire russe Koljcov. Cfr Smolitsch, *a. c.*, p. 212.
2. *Ibid.*, p. 213.

est fêtée le 9 décembre. La Revue du Patriarcat de Moscou donna une description de cette célébration en 1957. Ce fut fort solennel, en présence du patriarche Alexis et de nombreux évêques, et il y eut grande affluence de fidèles. Dans son sermon, le patriarche rappela la parole de Jésus : « Dans le monde vous aurez des tribulations » (*Jn* 16, 33) : le secours de la Mère de Dieu est ici indispensable ; aussi peut-elle nous consoler d'une façon inattendue dans nos angoisses. Ensuite le patriarche ajouta : « Mais la Mère de Dieu nous donne encore une autre joie, plus intense celle-là et plus spirituelle. Sur l'icone, devant laquelle nous prions aujourd'hui, est représenté un pécheur, qui, selon ce qu'en dit la tradition, adressait tous les jours de tout son cœur à la Mère de Dieu ses prières, malgré ses péchés répétés. Et la Reine des Cieux exauça ses supplications et lui donna la joie. Elle lui fit comprendre qu'il était un homme malheureux, souillé de péchés. Elle suscita en lui le repentir. Et cette conscience de sa culpabilité, ce repentir sincère remplit ce pécheur d'une joie profonde, d'un sentiment de libération spirituelle. Nous aussi, nous devons ainsi prier la Mère de Dieu, pour qu'elle nous aide à nous reconnaître comme des pécheurs malheureux. Cette humble connaissance de notre indignité nous fera également goûter la grande joie de la liberté spirituelle intérieure. Nos soucis se trouveront alors placés sous une tout autre lumière, comme quelque chose que nous avons mérité, de sorte que nous les prendrons sur nous plus librement et plus généreusement. Et nous verrons s'accomplir alors les paroles du Christ : « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et tout le reste vous sera donné par surcroît » (*Mt* 6, 33). « Par les prières de la Mère de Dieu, ainsi termina le patriarche, je vous souhaite, chers frères et sœurs, de nombreuses joies dans votre vie et surtout la joie de la liberté spirituelle, et j'invoque sur vous tous la compassion et la bonté de la Reine du Ciel » [1].

VII. Le mystère libérateur de l'Annonciation.

Cette idée de liberté par rapport à tout ce qui nous retient sous la domination du mal se rattache particulièrement au

1. Cfr *La Revue du Patriarcat de Moscou*, 1957, nº 12, pp. 13-14.

mystère célébré le 25 mars, fête de l'Annonciation. Après Pâques, cette fête est pour le croyant russe la plus joyeuse de l'année liturgique. Bien que tombant généralement en carême, elle y est toujours célébrée, même en Semaine Sainte, et même si elle tombe le Vendredi-Saint. Tout travail doit cesser : les oiseaux non plus, dit-on, ne travaillent pas à leur nid ce jour-là. Et, à l'occasion de cette solennité, des oiseaux sont mis en liberté, pour souligner les paroles du psaume : « Notre âme s'est échappée comme un oiseau du filet de l'oiseleur. Le filet s'est rompu, et nous sommes libres ! » (*Ps.* 123, 7). Car l'acquiescement de Marie au message de l'Ange fut une parole libératrice par laquelle l'homme commença à sortir de l'état de domination de Satan. Des cadeaux de toutes sortes sont portés dans les prisons. Nous avons déjà mentionné que ce jour les nouvelles semailles sont bénites : on y place l'icone de la Mère de Dieu ; elle veillera sur l'éclosion d'une moisson nouvelle.

En tout cela, on peut voir une expression symbolique, plus ou moins consciente, de certains aspects de cette grande fête mariale printanière. L'homilétique et les textes liturgiques byzantins sont tout remplis de cette pensée que Marie, comme la nouvelle Ève, dans une parfaite liberté et pureté d'âme et d'esprit, n'a jamais été touchée du mal, le péché ne l'a jamais assujettie en quoi que ce soit. C'est cela ce que le dogme catholique veut exprimer : par une grâce insigne, faisant pourtant partie de toute une stratégie de Rédemption, Marie a été conçue libre de toute emprise de la part de celui qui depuis la chute avait puissance sur tous les hommes. La Vierge en a été préservée dès le premier instant de son existence. Ce privilège ne la mettait pas en dehors de l'humanité déchue, mais, bien au contraire, son état de *libérée* la rendait suprêmement solidaire avec nous : elle défendra cet état privilégié avec vigilance, comme le remarquent les auteurs ecclésiastiques au sujet du dialogue entre cette nouvelle Ève et l'ange, véritable envoyé de Dieu, cette fois-ci. Elle sera entièrement souple et « disponible » entre les mains de Dieu pour son œuvre de salut parmi les hommes. Elle sera intimement associée à cette œuvre dans tout son déroulement [1]. C'est en vertu de sa pureté sans tache qu'elle a pu

1. Cfr notre art. *La Théotokos, prémices des justifiés*, dans *Irénikon*, 27 (1954), pp. 122-141.

prononcer librement son adhésion sans réserve aux desseins rédempteurs de Dieu lorsque Celui-ci vint la lui demander [1]. Et c'est ainsi que s'ouvrit à toute l'humanité une voie de délivrance, d'où ce souffle de liberté dont est marquée la fête de l'Annonciation. C'est pourquoi ce mystère se trouve toujours représenté sur les grandes portes centrales de l'iconostase des églises byzantines : par ces portes, nous avons à nouveau accès à l'Arbre de la Vie qu'est pour le chrétien l'autel de la Nouvelle Alliance :

« Salut, clef des portes du Paradis...
Salut, terre au fruit impérissable...
Salut, glèbe qui avez produit une abondance de miséricorde...
Salut, principe de la nouvelle création...
Salut, vous qui arrêtez l'action de celui qui perd les âmes...
Salut, prélude des merveilles du Christ ; salut, résumé des dogmes Le concernant... »

Ce sont là quelques exclamations du grand hymne acathiste, office si particulièrement cher à la piété orientale [2]. On doit ajouter ici que dans la piété russe la pensée de la Croix est très étroitement liée à la douleur de la Mère de Jésus ; le drame de la passion y englobe tout spécialement les souffrances de la Mère de Dieu qu'on sait engagée dans toutes les étapes de l'« économie » de son Fils [3]. Par la vénération de la Mère des Douleurs, les chrétiens orientaux en général et les croyants russes en particulier peuvent être si admirables dans leur propre souffrance, patience et espérance :

« Salut, Mère de l'Agneau et du Berger !
Salut, vous qui donnez le jour au libérateur des prisonniers...
Salut, divin exode des sauvés...
Salut, consolation des larmes d'Ève... » (Acathiste).

1. Cette étude fut faite en vue d'une communication au Congrès mariologique à Lourdes en septembre 1958. D'où cette mise en relief de la corrélation entre l'annonce faite à la Vierge et sa grâce initiale.

2. On le trouve dans *La prière des Églises de rite byzantin*, II, 2, 5e samedi du Carême.

3. Voir dans le même volume l'office du Vendredi Saint.

VIII. Solidarité avec les hommes et sainte audace a l'égard de Dieu.

Aussi, sa puissance de médiation et d'intercession est quasi illimitée. Le Père céleste a remis au Fils le jugement entier (*Jn* 5, 22), et auprès de Celui-ci, Marie est une avocate pleine de hardiesse. A l'occasion de la fête de la Protection de la Très Sainte Vierge, le célèbre prédicateur populaire Dimitrij, archevêque de Rostov († 1709), disait : « Si quelqu'un me demandait quelle est la plus forte puissance dans l'univers, je répondrais : Après notre Seigneur Jésus-Christ, rien n'est plus fort et plus puissant sur la terre et au ciel que notre Souveraine très pure et Mère de Dieu, Marie toujours Vierge. Elle est également puissante au ciel, car par ses prières elle sait persuader Dieu lui-même, le Fort et le Tout-Puissant. Dieu que jadis elle enveloppait de langes, elle l'enveloppe à présent de ses prières »[1]. Le prêtre Jean de Cronstadt, qui jouissait d'un si grand prestige dans toute la Russie et dont on célèbre cette année-ci le cinquantième anniversaire de la mort († 1909), dit dans son livre *Réflexions sur la Liturgie de l'Église orthodoxe* (Moscou, 1894) : « La très sainte Mère de Dieu est la bienveillance de Dieu à l'égard des mortels, elle est la sainte audace des mortels à l'égard de Dieu. Elle est la porte ouverte du Paradis »[2].

« Glorifiée auprès de son Fils, elle n'a pourtant pas, lors de sa Dormition, abandonné le monde, » chante-t-on dans le tropaire de la fête du 15 août. Par le mystère de sa maternité, elle reste au centre et au cœur même de la vie de l'Église : les icones de la Pentecôte la représentent souvent au milieu des Apôtres, recevant avec eux l'Esprit-Saint en vue de secourir et de conduire le nouveau Peuple de Dieu dans sa marche finale vers le

1. Cfr Smolitsch, *o. c.*, p. 206.
2. Cfr S. Tyszkiewicz, S. J. et Dom Th. Belpaire, O. S. B., *Ascètes Russes*, Namur, 1957, p. 184. — Les icones du Jugement Dernier représentent la Théotokos à la droite du Juge, son Fils. A cette intercession « eschatologique » la piété populaire russe attache une importance particulière, comme en témoigne le récit fameux du « Passage de la Mère de Dieu à travers les tourments de l'enfer », où on la montre quittant le Paradis, en compagnie de l'archange Michel, afin de sauver encore, coûte que coûte, des âmes.

Royaume. Le métropolite Philarète de Moscou (XIXe s.) dit dans un de ses sermons pour la fête de l'Assomption : « Sur le point de rejoindre l'Église céleste, la Mère de Dieu rassemble autour d'elle les représentants suprêmes de l'Église sur terre (les Apôtres) : par là elle nous fait comprendre que sa communion avec les fidèles sur la terre, loin de se rompre par son départ, se renforcera dès lors en devenant plus universelle et plus efficiente, et que la grâce en elle, après avoir été cachée si longtemps dans son abaissement et humilité, se déployera désormais à partir de son sépulcre afin de remplir l'Église entière »[1]. La plupart des sanctuaires, dont les plus anciens, comme nous l'avons déjà vu, portent le titre de la Dormition. Le premier monastère russe, la Laure des Grottes à Kiev (XIe s.), lui fut également dédié (Pierre le Grand, informé d'un incendie dans ce monastère, eut d'abord à cœur de demander si l'icone de la Dormition qu'on y conservait était sauve). D'ailleurs, des plus de 3.000 monastères et couvents qui, durant environ mille ans furent érigés en Russie, — en 1917 il n'en restait qu'un tiers — une bonne moitié étaient consacrés à la Mère de Dieu, et plusieurs sous le titre de la Nativité de la Vierge ou de l'Annonciation[2]. Il va de soi que tout le mystère de la Vierge fut en particulier un sujet de prédilection dans la vie d'ascèse et de prière des moines et des moniales russes, l'idéal sur leur propre voie de retour à Dieu. Nous devons nous y arrêter quelques instants, étant donné l'importance qu'on doit lui attribuer pour l'histoire du culte marial en pays russe.

IX. La piété mariale dans la tradition monastique russe.

En effet, ce sont bien les milieux monastiques qui ont le plus contribué à la formation d'une piété mariale authentique parmi les populations russes, ce qui — nous avons pu le constater — était nécessaire et n'allait pas tout seul. Les *Vies* des saints moines racontent souvent que la Mère de Dieu a joué un rôle

1. Cfr Métropolite Philarète de Moscou (XIXe s.), *Slova i Rěči*, t. IV, p. 407 (cité dans la *Revue du Patriarcat de Moscou*, 1957, n° 2, p. 48).

2. Un autre titre de prédilection est la fête déjà mentionnée de la Protection de la Très Sainte Mère de Dieu, le 1er octobre. La fameuse cathédrale sur la Place Rouge à Moscou y est également dédiée.

décisif dans leur vocation. Quelle que soit la valeur qu'il faille attacher dans chaque cas au fait miraculeux dans ces vies, il semble bien que sa fonction première consiste à faire ressortir que nous sommes là dans le domaine du surnaturel avec ses relations de personne à personne, où il faudra abandonner toute fausse mystique, héritée d'un passé païen, pas encore complètement éteint. Le moine Jean qui fonda l'ermitage de Sarov († 1737) a été appelé à la vie monastique par un songe ; c'est la vision d'une icone de la Très Pure qui le pousse à se donner entièrement à Dieu. C'est surtout Séraphim de Sarov († 1833) qui fut connu pour sa vénération filiale envers la Vierge. Celle-ci lui apparut accompagnée des apôtres Pierre et Jean. Dans sa recherche de Dieu il se faisait totalement conduire par elle. Ce saint ermite fut trouvé mort devant une icone de la Vierge, dite « Joie de toutes les joies ». Grâce à l'huile de la lampe allumée devant cette icone, il opérait des guérisons. A un visiteur, qui, un jour, lui demanda s'il avait quelque chose à transmettre à sa famille à Kursk, le moine répondit en montrant gaiement les icones du Christ et de la Mère de Dieu : « Voilà mes parents, pour ma famille en cette vie je suis comme un cadavre vivant » [1].

Cette intimité avec le ciel apparaît déjà dans la *Vie* de Saint Serge de Radonež († 1392), le fondateur du monastère de la Sainte Trinité à Zagorsk, près de Moscou, endroit qui, à l'heure actuelle, est de nouveau un centre de pèlerinage fort fréquenté. Jusqu'à trois fois, selon le récit de sa vie, ce saint reçut la visite de la Vierge, accompagnée également des deux apôtres Pierre et Jean. Quand Serge envoya un de ses moines, Théraponte, pour fonder un nouveau monastère, il le bénit en lui donnant une incone de la Mère de Dieu. Il lui adressait ses prières « comme un enfant, dans la simplicité de son cœur », dit son biographe [2]. Le moine Cyrille de Běloozero († 1427) trouve la solitude désirée pour sa vie érémitique par l'intervention de la Mère de Dieu. L'église qu'il bâtira plus tard près de sa cellule sera dédiée à la Dormition. Abraham de Gorodeck († 1375) voit

1. Cfr E. POSELJANIN, *Russkie Podvižniki 19-go věka* (Les ascètes russes du XIXe s.), St-Pétersbourg, 1901, p. 285.

2. Le Dr. Pierre KOVALEVSKY vient de publier un ouvrage sur *Saint Serge et la Spiritualité russe*, Paris, éd. du Seuil, 1958.

pendant la prière l'image resplendissante de Marie avec l'Enfant et il érigera au même endroit une église et un monastère, également sous le titre de la Dormition. Plus récemment encore, on peut citer l'exemple du moine Parthenios de Kiev, qui mourut en 1855, le jour de l'Annonciation, lequel coïncida cette année-là avec le Vendredi-Saint. On dit de lui qu'il avait souvent des visions de la Vierge, qu'il appelait Abbesse du monastère des Grottes, idée qu'on trouve d'ailleurs aussi sur la Sainte Montagne (Athos) et dans d'autres milieux monastiques de l'Orient. C'est du reste une coutume générale qu'au réfectoire une icone de la Mère de Dieu préside aux repas des moines [1]. Parthenios vécut durant de longues années dans une étroite cellule dont la petite fenêtre était bouchée par une icone de la Vierge, devant laquelle brûlait toujours une lampe à huile. « A quoi bon la lumière visible ? disait-il. La Toute Pure est la lumière de mes yeux et de mon âme ». — Mentionnons encore de lui les paroles suivantes, dans lesquelles, dit son biographe, il exprima tout l'amour et tout le dévouement d'un fils envers sa Mère : « Ah ! fille bien-aimée de Dieu le Père, Mère sans tache de l'Emmanuel, Épouse du Paraclet, pure comme un cristal, ô Colombe à la voix si sainte, Arche immaculée du Créateur, Nid sublime de l'Aigle céleste, Lumière toujours ardente du monde. Avec la parole de l'archange Gabriel je vous dis : Salut ! » [2]. — Ces quelques exemples suffiront ici à montrer la place qu'occupe la Mère du Sauveur dans la vie de ces hommes de Dieu qui, appelés à quitter tout, se mirent à la recherche de l'unique nécessaire dont il est question dans l'Évangile de Marthe et Marie que la liturgie byzantine fait lire aux fêtes de la Vierge.

X. La vénération des icones mariales.

Dans ce qui précède, plus d'une fois nous avons parlé d'icones. « Tous les mois de l'année ecclésiastique sont, comme un firmament, semés de solennités en honneur des saintes icones mira-

1. Après le repas du soir on dit : « Votre sein est devenu la sainte table portant le Pain céleste, le Christ notre Dieu ; quiconque en mange ne mourra pas, comme l'a dit, Mère de Dieu, Celui qui nourrit toute chose ».
2. Cfr Poseljanin, *o. c.*, pp. 455-458.

culeuses de la Mère de Dieu », disait il y a quelque temps le métropolite Nicolas de Kruticy en commençant un sermon au jour de la fête de l'icone mariale, appelée « La recherche de ceux qui ont péri » [1]. Et il ajouta : « Dans les églises de Moscou nous avons de nombreuses icones pareilles, fort anciennes, auxquelles depuis tant d'années se rendirent nos aïeux croyants avec leurs peines et soucis, autour desquelles nous nous rassemblons encore maintenant, et où des milliers de nos descendants, qui nous remplaceront ici sur terre, viendront après nous, faire des prières et supplications et verser des larmes ». Les pèlerins russes ne craignent pas de faire de longs chemins pour visiter ces sanctuaires, partout répandus dans le pays. Par le jeûne et l'assistance aux offices ils se préparent alors à la confession et à la communion, laquelle constituera ensuite le sommet du pèlerinage.

Sans doute, c'est l'icone de la Vierge qui est le plus vénérée, plus que l'icone d'autres saints, plus que celle du Christ même, mais il ne faut pas oublier que l'icone de la Vierge est toujours celle de la Mère et du Fils, unis par un lien indestructible. Cette icone, tous les fidèles viennent la baiser, devant elle brûlent le plus grand nombre de cierges, à elle s'adressent les invocations les plus instantes et les plus pressantes. Si nous considérons une de ces icones classiques de la Mère de Dieu, celle de Notre-Dame de Kazan par exemple, ou l'icone sans égale de Notre-Dame de Vladimir, nous serons immédiatement frappés par la noblesse qui s'en dégage. Aussi les prescriptions iconographiques de l'Orient chrétien demandent-elles du peintre d'icones une grande pureté d'âme, s'il veut être tant soit peu digne de tracer l'image de la sublime beauté de la Mère du Christ. Dans sa grande

1. Cfr *La Revue du Patriarcat de Moscou*, 1957, n° 5, p. 19. Le calendrier liturgique 1954 du Patriarcat de Moscou contient une liste alphabétique de 260 icones mariales miraculeuses. Les noms en sont très caractéristiques. Le volume que le Patriarcat de Moscou vient de publier sur l'*Église orthodoxe russe (Organisation, Situation, Activité)*, 1958, mentionne quelques sanctuaires où ces icones sont vénérées. La cathédrale de la Transfiguration à Moscou en possède deux : l'une est dénommée *Guérisseuse*, l'autre *Joie et Consolation*. A l'église de Saint-Nicolas, à Kuznecy, se trouve l'icone *Console-moi dans ma tristesse*. Celle de l'église d'Ordynka s'appelle *La joie de tous les affligés*. L'icone *La Recherche des perdus* est conservée à l'église de la Résurrection (pereulok Brussovskij), etc.

confiance en elle, qui peut aller jusqu'à une familiarité assez caractéristique, le fidèle reste pourtant conscient qu'elle est la Mère du divin Rédempteur, à la royauté duquel elle prend part intimement. C'est pourquoi les chrétiens orientaux, dans leur respect pour elle, n'appellent pas la Vierge simplement par son nom ; ils le font toujours précéder d'un qualificatif qui exprime sa dignité. En Russie on ne donnait pas le nom de la Vierge aux filles ; celles qui se nomment Marie ont comme patronne d'autres saintes, par exemple sainte Marie-Madeleine ou sainte Marie l'Égyptienne.

XI. Notre-Dame de Vladimir.

Nous avons déjà vu que l'icone de Notre-Dame de Vladimir jouissait d'une vénération nationale toute particulière. C'est devant elle qu'on priait lorsqu'il fallait entrer en guerre. Pour l'élection du chef de l'Église russe, on mettait les billets de vote dans l'écrin de l'icone, avec l'espoir que la Mère de Dieu elle-même indiquerait l'élu. Ainsi fit-on aussi pour l'élection du nouveau patriarche en 1917.

L'icone de Vladimir est un type d'icone d'un genre assez autochtone, qui ne correspond plus entièrement à la manière byzantine, plus austère. L'icone mariale byzantine connaît trois types principaux. Le plus ancien est bien celui de l'Orante, où la Vierge est représentée les mains levées au ciel, tandis que sur la poitrine, dans un cercle ou un ovale, apparaît l'Emmanuel. Marie est ici la figure de l'Église priante de la terre. L'icone de Novgorod, grâce à laquelle, comme nous l'avons vu, les Novgorodiens ont battu en 1170 les Vladimiriens, est de ce type. C'est plus directement la très sainte Mère du Sauveur que représente l'autre type où on voit la Vierge tenant des deux mains l'Enfant divin devant sa poitrine. *Panagia Hodigitria* est le nom du troisième type : c'est la toute sainte Conductrice et Compagne de route, portant sur le bras gauche l'Enfant Jésus bénissant, en le montrant de la main droite. Ici s'exprime l'idée de sa prière d'intercession et de sa médiation. Ce type d'icone mariale est le plus répandu et l'origine en est attribuée à l'évangéliste saint Luc. On le retrouve dans les icones très populaires de Tich-

vin et de Smolensk. Cette dernière fut la protectrice de l'armée du général Kutusov dans sa campagne contre Napoléon (1812). Le Grand-Duc Gabriel Constantinovič († 1955) décrit dans ses *Mémoires* [1] comment à la célébration du centenaire de la bataille de Borodino (25 août 1912) la même icone fut portée en procession, en présence du tsar et de sa famille, et les soldats se relayaient, car elle était fort lourde. Léon Tolstoï, dans *Guerre et Paix* dépeint la cérémonie avec cette icone avant la fameuse bataille et l'éclatante victoire sur « les Gaulois et les vingt peuples venus avec eux ». Or, la *Vladimirskaja* est également de ce type, mais, plus que dans le genre purement byzantin, ses traits sont moins raides et expriment une grande tendresse, sans cependant perdre ce caractère transcendant si propre à l'art iconographique de la tradition byzantine. L'Enfant presse la tête contre celle de sa Mère, mais il n'a rien de l'exubérance des *bambini* des madonnes italiennes. Les regards graves de la Mère, tournés vers le spectateur, donnent également à l'ensemble une grande distinction et profondeur, un véritable reflet de la philanthropie divine ; on comprend facilement que devant une telle image de nombreuses générations aient pu prier avec amour et avec une inlassable ferveur.

XII. Notre-Dame d'Ibérie.

Il faut rappeler ici en plus la Vierge ibérienne, qui au XVIIe siècle est venue du Mont Athos à Moscou, et qu'on vénérait dans une petite chapelle non loin des murs du Kremlin. Du grand matin jusque tard dans la soirée les gens y venaient prier. Ouvriers et hommes d'affaires commençaient là leur travail quotidien, les étudiants y recommandaient leurs examens. Le Grand-Duc Gabriel Constantinovič note encore qu'en 1913, lors des festivités jubilaires de la Maison des Romanov, l'Empereur descendit de son cheval pour vénérer cette icone lorsque le cortège impérial passa devant la chapelle [2]. Ce sanctuaire n'était jamais fermé, jusqu'à ce qu'en 1929 les autorités bolche-

1. Cfr Grand-Duc Gabriel Constantinovič, *V Mramornom Dvorce* (Au Palais de marbre), New-York, 1955, p. 163.
2. Cfr *Ibid.*, p. 179.

viques l'aient fait éloigner. L'icone a pu être mise en sûreté ; elle se trouve actuellement dans la cathédrale de la Résurrection (Sokoljniki) où elle est encore toujours en haute vénération auprès des croyants. Jour et nuit y brûlent de petits cierges. Les circonstances nouvelles ont peut-être épuré cette piété et l'ont rendue plus solide et plus profonde que jamais. Nous pensons ici à ce que le luthérien allemand Wahrmund Schlensing a écrit dans son livre *Die Religion der Moscowiter* (Leipzig, 1712), relatant ses impressions d'un voyage en Russie en ce temps-là. Parlant d'une icone miraculeuse très vénérée à Moscou, attribuée à saint Luc — et il s'agit probablement de celle dont nous parlons — il note avec désinvolture : « Je ne veux pas examiner ici si saint Luc, qui fut un peintre, a été à Moscou ou si c'est là une légende des Moscovites. Qu'il en soit comme l'on veut, mais ce peuple croit fermement que tout ce qu'on en raconte est la vérité irréfutable, de sorte que, si quelqu'un en quoi que ce soit osait y objecter, on lui arracherait la langue et on le brûlerait ensuite vivant » (pp. 55-56). Mais il est plus édifiant d'entendre le philosophe Ivan Kirěevskij (1806-1856) raconter l'espèce de conversion qui s'opéra en lui lorsqu'il se trouva un jour près de la Vierge ibérienne : « Je me tenais debout dans la chapelle, regardant l'icone miraculeuse de la Mère de Dieu et réfléchissant sur la foi naïve des gens qui étaient là en prière. Quelques femmes, des malades, des vieillards aussi, s'y trouvaient à genoux, faisaient des signes de croix et des profondes inclinations ». Puis il lui semble que les traits de la Vierge commencent à s'animer : « Elle enveloppait ces simples gens d'un regard plein de compassion et d'amour... Je tombai à genoux et priai, le cœur tout contrit »...

XIII. Une icone mariale œcuménique.

Nous voulons parler ensuite de Notre-Dame de Tichvin, la « Mère de Dieu romaine », comme on l'appelle aussi. A l'époque de la lutte iconoclaste à Byzance (VIIIe s.), cette icone de la Théotokos serait arrivée à Rome par une voie mystérieuse, et aurait été accueillie avec honneur et solennité par le pape Grégoire. Mais cent trente ans plus tard, lorsque cette lutte fut terminée en

Orient, un nouveau miracle se serait produit : pendant une célébration liturgique à Saint-Pierre, l'icone de la Mère de Dieu se serait soudainement élevée en l'air et aurait disparu. On la retrouve plus tard à Constantinople. Dans les manuscrits russes du XVIIe siècle un petit chapitre supplémentaire s'ajoute au récit grec. Vers l'époque de la chute de la capitale byzantine, la Vierge romaine se serait réfugiée en Russie. C'est en 1383 qu'on la vit paraître dans les environs de Novgorod, au-dessus des eaux du lac Ladoga, portée par des anges et déposée près de la rivière de la Tichvinka. On y construisit une église dédiée à la Dormition. Bien que le sanctuaire ait été plusieurs fois détruit par les flammes, l'icone resta toujours indemne. En 1510 on y éleva une église en pierre et en 1560 le grand-prince Jean Vasiljevič y fit bâtir un monastère d'hommes. En 1613-14 les armées suédoises ont en vain essayé de s'y installer ; la fête de l'icone au 26 juin rappelle que, grâce à la protection de la Théotokos, les Suédois furent repoussés. C'est à des marchands de Novgorod qu'on doit l'identification de cette Vierge. Dans une des églises de Constantinople ils avaient vu un écrin vide. Le patriarche leur raconta l'histoire de la « Mère de Dieu romaine » et comment elle avait disparu. Les marchands novgorodiens comprirent tout de suite que leur Madone de Tichvin était la fugitive, venue chercher le repos dans la Sainte Russie [1] qui — ajoutons-le — aurait bientôt comme centre (et à jamais !) la « Troisième Rome ». Cette icone mérite d'autant plus l'épithète d'œcuménique que, faite par saint Luc, elle aurait d'abord été envoyée à Antioche et de là transférée à Jérusalem avant d'arriver à Constantinople, et de poursuivre son chemin. Il ne faudrait pas jalouser au peuple russe sa Théotokos romaine, à moins que, mêlée trop à la « politique », elle ne soit de nouveau forcée de se déplacer.

XIV. L'icone de Kolomenskoe (1917).

Voici maintenant l'histoire récente, des faits très simples, conformes aux autres de ce genre qui eurent lieu dans le passé. Evdokija Adrianova, jeune fille paysanne du village Počinkij,

1. Cfr *Voskresnoe Čtenie* 1926, p. 217.

près de Moscou, entendit durant la nuit du 13 février 1917 une voix qui lui dit de se rendre à Kolomenskoe, non loin de là. Elle y trouverait une grande icone noire ; elle devrait la prendre, la nettoyer et se mettre en prière devant elle. Mais n'ayant aucun renseignement sur l'endroit précis, elle pria pour en savoir davantage. Treize jours plus tard, le 26 février, elle vit en songe une église toute blanche où trônait, pleine de majesté, la Mère de Dieu. Son regard, qui semblait embrasser toute la terre, exprimait une grande tristesse. Après avoir jeûné cinq jours, puis communié, Evdokija se rendit à Kolomenskoe et raconta au prêtre de l'endroit, le père Nicolas Lichačev ce qu'elle avait entendu et vu. Celui-ci peu pressé d'ajouter foi à ce récit, montra tout de même à sa visiteuse toutes les icones de son église ; elle n'en reconnut aucune. Le prêtre se souvint encore d'une grande icone reléguée à la cave et il la fit chercher. On n'y distinguait rien, tant elle était couverte de crasse et de poussière. On la nettoya un peu et la montra à la jeune paysanne, et immédiatement celle-ci tomba à genoux devant elle et la baisa. Ce fut le 2 mars, le jour où l'empereur Nicolas II renonça au trône. C'est l'icone de la Deržavnaja, de la Vierge Reine du Ciel : la Mère de Dieu y est représentée assise sur un trône impérial, revêtue d'un manteau de pourpre, la couronne sur la tête et dans la main droite un globe et un sceptre. Sur les genoux se trouve l'Enfant, vêtu de blanc, bénissant de la main droite et montrant de la gauche sa Mère au regard soucieux et lointain. La nouvelle de cette découverte se répandit alors rapidement. Les autorités ecclésiastiques, après examen, considérèrent les faits dignes de foi, et, avec l'approbation du patriarche nouvellement élu, Mgr Tychon, un hymne acathiste fut composé en l'honneur de Notre-Dame de Kolomenskoe. De multiples images et reproductions de cette icone miraculeuse se répandirent bientôt dans la Russie entière et nombreux sont les Russes dans l'émigration qui portent sur eux ce dernier souvenir de leur patrie. Les pèlerins se rendirent en grand nombre à Kolomenskoe où dès le début on signala beaucoup de grâces obtenues par les prières. Mais peu après, les communistes arrivèrent au pouvoir. La ferveur autour de la Deržavnaja fut considérée comme de l'agitation contre-révolutionnaire et on interdit le pèlerinage sous peine de

sévères sanctions. Ce qui n'empêcha pas la vénération de l'icone de continuer de façon plus discrète.

XV. Quelques considérations finales.

Tout ce qui précède ne présente que quelques aspects extérieurs d'une réalité spirituelle qui échappe à la description. L'essentiel de la piété mariale orientale, telle que nous pouvons l'observer en particulier dans la chrétienté russe, se résumera peut-être dans les trois points suivants : 1. On y a une conscience très vivante de la place et de la fonction de la Mère du Christ dans l'œuvre de salut de son Fils ; 2. Cette conscience est constamment suscitée et inspirée par la liturgie de l'Église, qui replace chaque fois de nouveau le croyant au centre même du mystère chrétien d'union et de communion, faute de quoi la piété mariale manquerait facilement d'atteindre son véritable objet ; 3. C'est à la maternité universelle de la Vierge que la piété mariale russe est particulièrement ouverte et sensible. « En elle, dit S. Bulgakov, Dieu est déjà ' tout en tous '. Demeurant au ciel, à l'état glorifié, la Vierge reste la mère du genre humain pour lequel elle prie et intercède. C'est pourquoi l'Église lui adresse ses supplications en lui demandant secours. Elle couvre le monde de son voile, en priant, en pleurant sur les péchés du monde ; au Jugement dernier elle intercédera devant son Fils et lui demandera grâce. Elle sanctifie le monde naturel tout entier ; en elle et par elle, le monde atteint la transfiguration » [1]. La Mère de Dieu est donc celle qui conduit les hommes vers son divin Fils et en dehors d'elle rien ne se passe dans l'Église. D'où cet amour pour les icones et les lieux saints où la grâce de cette présence devient en quelque sorte palpable, comme on le trouve exprimé dans la lettre de cet archiprêtre orthodoxe russe à l'évêque de Tarbes et de Lourdes, après un pèlerinage à la Grotte en 1958 avec un groupe de ses paroissiens : « Le souvenir de ce lieu embaumé par la présence, invisible pour nos yeux mais combien sensible à nos âmes, de la Très Sainte Mère de Dieu… restera

1. Cfr Bulgakov, *o. c.*, pp. 166-167.

parmi les plus chers souvenirs de notre vie ». Rien d'étonnant que cette expérience mène le chrétien, d'une manière spéciale, à la découverte de son appartenance à une même grande famille : « Du moins, dans nos cœurs, ajoute encore la lettre citée, la cloison intérieure qui nous sépare de l'Église romaine a perdu une grande partie de son étanchéité »[1]. Et il en est ainsi réciproquement, car devant ce mystère unifiant de maternité universelle s'estompent tous les antagonismes de ce qui n'est que naturel et humain dans nos traditions respectives. C'est là sans doute un facteur important de rapprochement authentique.

Il y en a qui ont voulu voir dans le fait miraculeux de la Deržavnaja de Kolomenskoe, coïncidant avec l'abdication du dernier tsar, une promesse de restauration future de l'ancienne splendeur impériale. D'autres, plus nombreux, faisant abstraction de tout espoir de ce genre, y ont trouvé un renforcement de leur foi en la vérité certaine qu'au-dessus de l'écroulement de tous les systèmes politiques et sociaux de ce monde reste inébranlable le trône du ciel, la Royauté du règne de Dieu dont la Royauté du Fils et de la Mère est comme la face aimable tournée vers l'homme en quête de sa vraie patrie. Pour ceux-là, en effet, le mystère de la Théotokos constitue une immense consolation et une source abondante de joie et de force.

Nous voulons terminer ces quelques aperçus par cet hymne magnifique de la liturgie byzantine que, dit-on, le pieux hiéromoine Pierre d'Uglič († 1866) avait sans cesse sur les lèvres : « A votre sujet, Pleine de grâce, toute la création se réjouit : les armées des anges et la race humaine. Temple sanctifié, Paradis spirituel, gloire virginale, c'est de vous que Dieu a pris chair et s'est fait petit enfant, Lui, le Dieu éternel. De votre sein Il a fait son trône, et votre corps, Il l'a rendu plus vaste que les cieux. A votre sujet, Pleine de grâce, la création tout entière se réjouit : Gloire à vous ».

D. T. STROTMANN.

1. Cfr *Irénikon* 1958, p. 493.

Chronique religieuse. [1]

Église catholique. — Depuis l'annonce d'un prochain CONCILE œcuménique, le Pape JEAN XXIII a fait, en diverses circonstances, allusion à cet événement en préparation et particulièrement pour demander des PRIÈRES. On sait que le Saint-Siège souhaite voir se poursuivre l'étude des questions importantes concernant l'unité chrétienne et en être informé. Un peu partout se manifeste le vif désir de préparer l'atmosphère, les esprits et les cœurs. On sent chez le Saint-Père la préoccupation d'associer tous les fidèles au concile. Parlant à des étudiants d'universités d'Asie et d'Afrique, le Pape n'a pas manqué de leur rappeler, à eux aussi, cette grande intention. De tous les actes du nouveau Pape, la décision de convoquer un concile est certainement celui qui a trouvé dans le monde entier le plus d'écho et de publicité. Fait réjouissant, qui ne pourra qu'encourager même les consciences les plus timorées. Plus loin, à leurs places respectives, nous noterons encore un certain nombre de réactions concernant le futur concile dans le monde non catholique [2].

La communauté des fidèles UKRAINIENS et RUTHÈNES d'Allemagne (18.000 fidèles) a été, par décret du 17 avril, érigée en EXARCHAT APOSTOLIQUE. C'est le R. P. Platon V. KORNYLJAK, chancelier à la curie métropolitaine de Philadelphic, Pa., qui a été nommé exarque. MUNICH sera le siège du nouvel exarchat.

Le 2 avril, dans un hôpital de Lvov, est décédé à l'âge de 75 ans,

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.

2. On a utilement rappelé le sens qu'il convient de donner ici au mot « œcuménique ». Cfr C. J. DUMONT, O. P., *Le prochain Concile et l'Unité chrétienne*, dans *VUC*, janv.-févr. (numéro spécial) ; Charles BOYER, S. J., *Des divers sens du mot « œcuménique »*, dans *La Croix*, 17 avril. Cfr aussi *HK*, avril, *Um das Ökumenische Konzil*, pp. 355-359. Dans *ICI*, 15 février, un important exposé, *Les Conciles dans la vie de l'Église*, pp. 17-26.

S. Exc. Mgr Nicolas CZARNECKYJ. Il avait été condamné en 1945, avec le métropolite SLIPYJ et cinq autres évêques ukrainiens, à la déportation en Sibérie, tandis que prêtres et fidèles étaient rattachés de force à l'Église orthodoxe russe. En 1956, lors de la « déstalinisation », Mgr Nicolas revint de Sibérie, sans pouvoir reprendre ses fonctions, bien entendu. Le seul survivant des six évêques est le métropolite Mgr Joseph Slipyj, âgé maintenant de 67 ans ; il est probablement à nouveau dans un camp de concentration à Vorkuta, au nord du cercle polaire, où il avait déjà passé huit années.

Le 19 avril est décédé à Rome le Révérend don Cirillo KOROLEVSKY, prêtre du rite byzantino-slave, assistant à la Bibliothèque Vaticane et consulteur de la Congrégation pour l'Église orientale. Il était âgé de 80 ans.

Français d'origine (de son vrai nom François Charon), le défunt avait dès le séminaire manifesté un très grand intérêt pour les chrétientés orientales, dont il avait appris plusieurs des langues. Au début du siècle, il se rendit en Orient où, devenu prêtre de rite byzantin sous le nom de Cyrille, il commença son grand ouvrage, resté inachevé, sur les patriarcats melkites. Rattaché ensuite à l'éparchie de Lvov, sous la dépendance de Mgr Szeptyckyj, il slavisa son nom et fut dès lors connu sous le nom de Karalevsky, puis Korolevsky. Après la guerre de 1914, il dut se fixer à Rome en qualité d'assistant à la Bibliothèque Vaticane et eut une activité littéraire considérable. Fondateur de la Revue *Stoudion* (1925-1930), il fut, au début de la fondation d'Amay, un des collaborateurs d'*Irénikon* et écrivit dans *Irénikon-Collection* de 1927 une plaquette intitulée *Uniatisme* qui fit alors un certain bruit. Ses collaborations à divers dictionnaires, encyclopédies, revues furent nombreuses et en dresser la liste serait œuvre utile. D'une érudition extraordinaire, mais très livresque, don Cirillo fut à Rome, un de ces puits de science auquel on recourait sans cesse pour tous les éclaircissements concernant les choses orientales. Ces dernières années, il fut la proie d'une pénible maladie, que seule la visite de quelques amis venait un peu adoucir. Ses funérailles eurent lieu à l'église du collège pontifical russe de Rome.

URSS. — Le 27 mars, à l'âge de 67 ans, est décédé le métropolite ÉLEUTHÈRE (Voroncov) de Léningrad et Lagoda. Ses

obsèques ont eu lieu en présence du patriarche ALEXIS et du métropolite NICOLAS de Kruticy et Kolomna. Nommé évêque de Rostov en 1943, Mgr Éleuthère fut envoyé à Prague en 1946 et devint en 1951, lors de l'érection de l'Église orthodoxe autocéphale de Tchécoslovaquie, le premier chef de cette Église. C'est en 1955 qu'il fut nommé à Léningrad [1].

En février, on annonça le décès survenu dans un monastère près d'Odessa du métropolite SERAFIM (Lukjjanov). Sacré évêque en 1914, il dirigea, après la première guerre mondiale, l'éparchie de Finlande, mais abandonna cette fonction après que l'Église orthodoxe de Finlande eut adopté le nouveau style. Dans la suite, son rôle dans l'émigration russe fut surtout marqué par son opposition au métropolite EULOGE de Paris [2].

ŽMP, Nº 1 (janvier) publie un compte rendu des fêtes qui ont marqué, en novembre dernier, le quarantième anniversaire de l'autonomie de l'Église orthodoxe de Finlande (pp. 60-63). A la délégation du patriarcat de Constantinople (dans la juridiction duquel se trouve l'Église orthodoxe de Finlande) s'était jointe, envoyée par le patriarcat de Moscou, une délégation conduite par le métropolite NICOLAS de Kruticy.

La *Pravda* du 4 avril mentionne que la veille avait eu lieu une SÉANCE du presidium de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S., et qu'il y fut décidé d'INTENSIFIER la lutte « pour vaincre les survivances religieuses dans la conscience des gens ». C'est sur un exposé sur le *Travail scientifique dans le domaine de l'athéisme*, par M. J. P. FRANCEV, membre correspondant de l'Académie des Sciences, que fut prise la résolution de créer une « commission scientifique pour la coordination du travail dans le domaine de l'athéisme et de la critique de la religion ». On a violemment critiqué les méthodes de propagande athée utilisées jusqu'ici. Ni les publications ni les musées n'ont suffisamment usé des possibilités qui leur étaient offertes. Dans la *Literaturnaja Gazeta*

1. En 1950, après l'arrestation de l'évêque du diocèse gréco-catholique de Prešov, en Slovaquie, Mgr Paul GOJDIČ, et de son auxiliaire, Mgr Basile HOPKO (tous deux encore en prison), le métropolite Éleuthère avait proclamé la réunion de ce diocèse à l'Église orthodoxe russe.

2. Une note biographique dans *RM* 11 avril, p. 4.

du 12 février, sous le titre *Réponse à un Anonyme*, l'auteur Jan NIEDRE se plaint de ce que « les propagandistes religieux » sont traités avec trop d'égards. Comme d'autres, il fait appel à un athéisme militant.

Entre les 16 et 22 mars, début du carême orthodoxe, le Ministère de la culture avait organisé une « SEMAINE DE LITTÉRATURE SCIENTIFIQUE ANTIRELIGIEUSE » dans les usines, entreprises, clubs, fermes collectives, etc. Le komsomol a distribué des milliers d'ouvrages : des écrits des athées de l'ancienne Grèce et de l'ancienne Rome et des philosophes français du XVIIIe siècle, des ouvrages vigoureux et convaincants, disait Radio Moscou (20-3-59) qui, ces derniers temps, revient souvent sur les thèmes de la propagande antireligieuse. Le 10 avril (donc en plein carême orthodoxe), elle s'étendait longuement sur les mauvais effets du jeûne en se scandalisant de voir encore de nos jours le *Journal du Patriarcat de Moscou* raconter que saint Serge de Radonež, à l'âge le plus tendre, refusait, le mercredi et le vendredi, de prendre le sein maternel. Le jeûne et la prière nuisent beaucoup à la productivité — disait le speaker— ils dépriment aussi l'individu. Les plaintes au sujet des sectes religieuses qu'on dit nombreuses et actives reviennent souvent. *Pravda* du 3 mars consacre un long article aux activités croissantes des Témoins de Jéhovah dans les régions de Stalinsk, Tomsk et Irkutsk.

Alexandrie. — Dans son discours du 31 déc. 1958, S. B. le Patriarche CHRISTOPHOROS a souligné les événements consolants qui ont marqué la fin de l'année, tout d'abord l'entente croissante entre la Grèce officielle et le Patriarcat ainsi qu'entre les communautés grecques d'Alexandrie et du Caire et le Patriarcat. L'entente devrait permettre l'assainissement des finances patriarcales et fournir les ressources nécessaires à des reconstructions urgentes. Les nouveaux évêques devront prendre en main et encourager le développement généralisé de l'Orthodoxie, que l'on constate dans toutes les parties de l'Afrique. Au cours de cette année, un grand SYNODE est prévu, qui étudiera les possibilités d'une union avec les Arméniens et les Coptes, la

question du calendrier et enfin le plan de fondation d'un Institut théologique orthodoxe en Égypte [1].

Quant au CALENDRIER, le Patriarche s'est adressé en novembre dernier à l'Église orthodoxe de Grèce, avec la proposition de revoir la question du « style », en se déclarant franchement en faveur du vieux style [2].

Le PATRIARCAT COPTE ORTHODOXE a enfin son nouveau chef. L'élu, amba MINA EL BARAMOUSSY EL MATAOUAD a exercé les fonctions d'abbé du couvent Amba Samual près de Maghagha en Haute-Égypte. Né en 1908, il est entré dans les ordres en 1927, et pendant six ans, a vécu en ermite dans une grotte du désert près du Caire. L'élection s'est déroulée le 20 avril en la cathédrale Saint-Marc du Caire. Là également, le 10 mai suivant, le successeur de Yousab II († 1956) a reçu la consécration épiscopale et a été intronisé sur le siège patriarcal, sous le nom de Cyrille VI.

Allemagne. — Les évêques catholiques en République démocratique allemande ont adressé à leurs ouailles une lettre pastorale leur recommandant de résister aux efforts pour détacher les fidèles de l'Église. Quant aux différentes cérémonies laïques, le message ajoute qu'elles veulent être un produit de remplacement pour l'Église, son culte, ses sacrements et ses traditions. « Après mûre réflexion, nous déclarons qu'aucun catholique ne peut participer au « mariage » socialiste, à la « consécration socialiste de la jeunesse », au « baptême socialiste », demander un « enterrement socialiste » ou quelque autre cérémonie de ce genre, sans renier sa foi. Entre la profession de foi du chrétien et celle de l'athée, il n'y a pas de compromis possible » [3].

Angleterre. — Les responsabilités du *Church of England Council on Foreign Relations* ayant été étendues, ce conseil portera désormais le nom de *Church of England Council on Inter-Church Relations*.

1. Cfr *P* 1er janv.
2. Cfr *PR* 15-28 févr., p. 14. La question est constamment à l'ordre du jour dans la presse orthodoxe, avec des déclarations pour et contre.
3. Cfr *SŒPI* 20 févr., p. 6.

Le chanoine Herbert M. WADDAMS, pour répondre à un appel de la paroisse de Manotick à Ottawa au Canada, a donné sa démission de secrétaire de ce conseil. Il y sera remplacé par le Rev. John R. SATTERTHWAITE.

L'évêque Stephen F. BAYNE d'Olympia (État de Washington, USA) occupera bientôt un poste nouvellement créé dans la communion anglicane, celui de secrétaire exécutif de la conférence de Lambeth. Son siège sera à Londres. L'évêque Bayne sera aussi chargé des onze communautés en Europe de l'Église épiscopalienne des États-Unis. L'an dernier, il était président de la Commission pour la famille à la Conférence de Lambeth [1].

Athos. — L'école ATHONIAS donne des résultats très positifs. Une lettre patriarcale datée du 24 décembre 1958, et adressée à la communauté de l'Athos, félicite les moines d'avoir envoyé à l'école théologique de Chalki six élèves qui ont terminé l'Athonias : quatre de Lavra, un d'Iviron, un de Koutloumousiou. Le patriarche se permet de regretter qu'il y ait encore des monastères qui négligent soit d'adopter des jeunes gens désireux d'étudier à l'école athonite, soit d'y envoyer de leurs jeunes moines [2].

E, 1er févr. résume un article du protopresbytre bulgare Dr. ZANKOV sur l'Athos sous le titre : *Athos, passé glorieux, présent pénible, futur ?* [3]. Le Dr. Zankov proteste contre la politique de la Grèce moderne vis-à-vis des moines non hellènes. *E* exprime « son profond regret » que le professeur bulgare ait pu exprimer des « vues aussi injustes », car « la Grèce s'est toujours distinguée par l'absence de tout élément de fanatisme et d'hostilité religieuse contre les minorités étrangères ». Néanmoins les peuples orthodoxes slaves et les Roumains protestent sans cesse et unanimement contre leur exclusion de l'Athos, en dépit de leurs droits acquis séculaires.

E, 15 févr. cite la publication serbe *Bogoslovlje* qui, d'une manière plus paisible, exprime les mêmes vœux pour l'Athos : que le patriarcat de Constantinople et l'État grec aident l'Athos à recouvrer son ancienne gloire.

1. Cfr *Id.*, 24 avril, p. 3.
2. Cfr *AA* 7 janv.
3. Publié dans *Cŭrkoven Vestnik* (Sofia), 7 janv,

Australie. — Mgr ÉZÉCHIEL (Tsoukalas), du diocèse orthodoxe grec du centre ouest des États-Unis, a été élu archevêque d'Australie et de Nouvelle-Zélande, succédant au métropolite THÉOPHYLACTE (Papathanasopoulos), qui décéda le 2 août 1958 à la suite d'un accident d'auto. Le siège épiscopal de Mgr Ézéchiel sera à Sydney. Son diocèse est formé de quelque 100.000 orthodoxes [1].

En mars, à Cabramatta près de Sydney, a eu lieu l'inauguration d'un FOYER pour des réfugiés russes de Chine. Le dimanche 8 mars, plus de 500 orthodoxes russes de la communauté de Sydney prirent part à un service de dédicace célébré par l'archevêque SAVVA. Les plans pour 1959 prévoient l'arrivée d'encore mille ou deux mille de ces réfugiés. Depuis 1952, environ 4.500 réfugiés russes ont pris le chemin de l'Australie, dont plus de 4.000 assistés par le Conseil œcuménique des Églises. On projette la construction d'un second foyer pour Russes âgés à Healesville à quelque 70 kilomètres de Melbourne [2].

Chine. — D'après des rapports publiés aux États-Unis, il se poursuit en ce pays une unification forcée des principales dénominations protestantes et une réduction des communautés locales. Les bâtiments ecclésiastiques rendus ainsi inutilisés sont transférés au gouvernement. Des 65 églises de Pékin, quatre seulement subsisteraient encore en tant que lieux de culte. A Shanghaï, sur les 200 que compte cette ville, il en resterait douze à vingt-trois encore ouvertes, pour des services protestants unifiés [3].

Constantinople. — A la suite du conflit qui a surgi au sein du Saint-Synode du patriarcat œcuménique [4], le Patriarche a relevé de leurs fonctions synodales les quatre métropolites suivants : NN. SS. GERMANOS d'Arnos, CYRILLE de Chaldia, MAXIMOS de Laodicée et MÉLITON d'Imbros et Ténédos. Tant d'évêques étant ainsi passés dans le camp de l'opposition, le

1. Cfr *SŒPI* 6 mars, p. 5.
2. Cfr *Id.*, 20 mars, p. 2.
3. Cfr *Id.*, 20 mars.
4. Cfr *Chronique* 1959, p. 69.

Saint-Synode de la Grande Église ne compte plus que six membres plus le patriarche président. C'est le synode ainsi réduit qui a élu comme archevêque d'Amérique Mgr JACQUES (Koukouzis) de Malte, et comme métropolite d'Australie et Nouvelle-Zélande Mgr ÉZÉCHIEL (Tsoukalas), évêque titulaire de Nazianze, auxiliaire de l'archevêque d'Amérique [1].

États-Unis. — Élu le 14 février, le métropolite JACQUES (Koukouzis) de Malte, le nouveau chef de l'archidiocèse orthodoxe grec d'Amérique du Nord et du Sud, a été intronisé en la cathédrale de la Sainte-Trinité à New-York le 1er avril. En outre des deux Amériques, l'archevêque IAKOVOS — ainsi désire-t-il être nommé désormais — étend encore sa juridiction aux Orthodoxes grecs des Antilles, du Japon, de la Corée et des Philippines.

Depuis quatre ans (mars 1955) l'ancien métropolite Jacques de Malte représentait le patriarcat œcuménique de Constantinople au siège central du Conseil œcuménique des Églises à Genève. Agé de quarante-sept ans, il est né dans l'île turque d'Imbros, et a fait ses études à l'école théologique de Chalki, puis à *Harvard Divinity School* aux États-Unis. Devenu citoyen américain, il a été professeur et doyen du séminaire grec de théologie de Pomfert, Conn., et du séminaire grec de Brookline, Mass. Le nouvel archevêque est membre du Comité central du Conseil œcuménique et l'un des plus distingués porte-parole de l'Orthodoxie dans les rencontres œcuméniques de ces dernières années. L'archevêque a déclaré qu'il espère créer une fédération de tous les groupements orthodoxes du continent américain, obtenir les mêmes droits que les autres grandes confessions aux États-Unis et consacrer ses efforts à l'unité œcuménique [2].

Dans *OS* 28 fév., le professeur ALIVISATOS analyse succinctement mais avec une rare pénétration les problèmes qui se posent devant l'Orthodoxie grecque américaine et au nouvel archevêque. Entre autres, le professeur Alivisatos trouve malheureuse la politique poursuivie avec tant de conviction et de sacrifices par

1. Cfr *AA* 18 et 25 févr.
2. Cfr *LC* 29 mars, p. 8.

Mgr MICHEL et qui tentait l'impossible — c'est le mot — pour conserver la langue grecque. Le professeur Alivisatos au contraire constate que la langue est déjà perdue ou le sera sous peu et que toutes les Orthodoxies nationales suivent le même processus d'américanisation irrésistible. Espérer maintenir une langue étrangère, essayer de former des hommes mi-hellènes mi-américains, ce sont là des illusions. Bientôt on se trouvera devant une masse d'Orthodoxes purement américains et de langue anglaise, mais sans cohésion ecclésiastique. Il importe à la communauté grecque, plus nombreuse, plus riche et mieux organisée que les autres, de prendre la tête d'un mouvement de rassemblement des forces dispersées pour créer une forte Orthodoxie américaine, unie et d'inspiration grecque dans le sens large et non plus nationaliste.

Le professeur Constantin BONIS de la Faculté de théologie d'Athènes se trouve actuellement en Amérique où, pendant six mois, il donnera des cours au séminaire de la Sainte-Croix, Brookline, Mass., ainsi que d'autres conférences. C'est le premier fruit d'un plan adopté par le Gouvernement grec à la suggestion des autorités ecclésiastiques grecques en Amérique [1].

A partir du 2 janvier 1959 la GOYA (*Greek Orthodox Youth of America*) a lancé une campagne qui doit réunir la somme nécessaire pour la construction longtemps souhaitée d'une digne CHAPELLE en style byzantin au séminaire de la Sainte-Croix. La chapelle sera érigée en mémoire de feu l'archevêque Michel, qui a tant fait pour le séminaire [2].

France. — En mars dernier, une traduction russe moderne des quatre Évangiles a été publiée par la Société biblique britannique et étrangère. C'est là le résultat d'un travail de huit ans, fait par une équipe de spécialistes russes sous la direction de l'évêque CASSIEN, recteur de l'Institut de Théologie orthodoxe St-Serge, à Paris. Il y a une dizaine d'années, différents milieux russes de l'émigration avaient constaté que l'ancienne version n'éveillait plus aucun intérêt parmi la jeune génération. Un

1. Cfr *OO* janv. et févr., avec textes de M. le prof. BONIS.
2. Cfr *OO* févr.

comité de revision fut nommé en conséquence, pour épurer le texte des vieilles formes slaves liturgiques, et adapter la version nouvelle aux conclusions généralement reçues par la science biblique actuelle. Sans doute est-ce pour parer à certaines critiques qui se sont élevées contre les premiers essais de la nouvelle traduction que des microfilms des documents ayant servi de base aux traducteurs ont été envoyés à Moscou à l'usage des centres théologiques russes.

Grèce. — Le parlement grec a voté, dans la nuit du 20 au 21 avril, en seconde lecture, une LOI réformant le statut de l'Église orthodoxe grecque et modifiant les rapports entre l'Église et l'État. Une session spéciale de la Commission gouvernementale chargée des affaires ecclésiastiques avait préparé une législation d'urgence à la suite d'un grave conflit qui avait surgi au Saint-Synode. A la réunion ordinaire du 7 avril, la discussion porta sur les nominations de métropolites aux huit sièges depuis longtemps vacants. L'archevêque d'Athènes, Mgr THEOKLITOS, ayant refusé de procéder à ces nominations, sept des douze métropolites qui, avec l'archevêque d'Athènes, forment le synode, se sont réunis à part et ont procédé à des élections pour les sièges de Triphylia, Phthiotide et Larissa. C'était sans précédent dans l'histoire que le Synode ait ainsi continué après que l'Archevêque Président eut levé la séance, et que des décisions aussi graves aient été prises en son absence. Le lendemain 8 avril, le ministre des cultes demanda aux sept évêques de temporiser et de trouver une solution pour remettre de l'ordre dans l'Église, mais la situation demeura telle quelle. Le Gouvernement prévint alors la hiérarchie que, si elle ne trouvait pas elle-même une solution pour le rétablissement du calme, il prendrait des mesures en ce sens. Il décida aussi que la réunion de la hiérarchie en vue de la réforme de la Constitution de l'Église prévue pour le mois d'octobre, aurait lieu au mois de mai. Le 10 avril, le Comité *ad hoc* se réunit. Les sept synodiques de l'opposition se rendirent chez le ministre des cultes pour examiner avec lui les points litigieux. Le ministre leur fit part de la décision du Gouvernement d'intervenir si l'ordre n'était pas rétabli dans l'Église. Insistant sur la légalité

des décisions prises par eux après le départ du Président de l'Assemblée, les évêques demandèrent au ministre de sauvegarder à tout prix dans l'Église la démocratie qui caractérise l'Orthodoxie. Au cours d'une séance au ministère des cultes, on examina l'incident du point de vue légal. Mais il fut très difficile de porter un jugement, étant donné qu'il n'y a pas de règlement écrit et que certains articles formulés manquent de clarté. Si l'on ne peut prendre de décision en l'absence de l'Archevêque Président, remarquaient les sept opposants, le résultat sera que le Président n'aura plus qu'à sortir, interrompant ainsi la séance, chaque fois qu'il pressentira une décision de nature à lui déplaire. Le 11 avril, après l'échec des essais de réconciliation, le Gouvernement intervint en déposant d'urgence par son ministre des cultes, M. Voyatzis, un projet de loi à la Chambre.

Dans la dernière chronique, nous avions déjà signalé l'énervement du Gouvernement grec devant la lenteur des travaux du synode. Devant la menace de l'intervention de l'État, les deux partis se rapprochèrent, sur quoi l'Archevêque obtint des modifications au projet de loi. Travaillant assidûment, la commission chargée de ce soin mit rapidement sur pied le projet de la nouvelle Constitution ecclésiastique et, le soir même du 11 avril, s'ouvrit à la Chambre la discussion le concernant, conformément au désir exprimé par les représentants de l'Église. Un nouveau mode d'élection prévoyait les conditions suivantes pour être élu évêque :

1) Posséder le diplôme de l'École de théologie de l'Université ;

2) Avoir été ordonné prêtre depuis cinq ans ;

3) Avoit fait dix ans de service exemplaire dans l'Église depuis l'obtention du diplôme, dont cinq années de service comme protosyncelle ou secrétaire de métropolie, ou prédicateur ;

5) Obtenir les suffrages des deux tiers des membres présents au Synode.

Entre-temps, la loi votée permettra au Gouvernement de légiférer par décrets sur plusieurs questions ecclésiastiques, à l'exclusion des questions de doctrine. Ainsi les titulaires des évêchés seront à l'avenir inamovibles, sauf pour les sièges im-

portants d'Athènes, de Thessalonique, de Patras et de Janina. Le nombre des métropolites serait réduit et leurs juridictions réparties plus également.

La Chronique se devait de mentionner ce qui précède, mais on reste perplexe devant la façon indélicate dont la presse et certains périodiques grecs ont critiqué sans retenue la hiérarchie à cette occasion, comme en d'autres occasions récentes encore, antérieurement à celle-ci. Aussi un message du commencement de l'année adressé au peuple grec par la hierarchie a-t-il mis les fidèles fortement en garde contre ceux qui, tout en faisant profession de piété, ne cessent de saper l'autorité de leurs pasteurs [1].

OS du 15 février contient une longue note de la rédaction qui APPUIE la position de la hiérarchie concernant le « SACERDOCE ROYAL » [2]. C'est de droit divin et en vertu du sacrement de l'Ordre que les clercs gouvernent l'Église ; l'Église orthodoxe ne connaît que ce sacerdoce-là. Toute autre explication est inacceptable et « n'est en somme qu'un emprunt inutile à la théologie protestante tout d'abord, et puis à celle toute récente des catholiques romains ».

An de janvier estima au contraire que « la hiérarchie a émis un avis sans avoir étudié, sans même avoir entendu l'opinion théologique proposée, et cela contre le jugement de la majorité des évêques. Ainsi elle se prononça sur une question dont la plupart des métropolites entendaient parler pour la première fois de leur vie » [3].

PALÉOÏMÉROLOGITISME. — Suite à notre chronique précédente nous apprenons par *Kyrix Ekklisias Orthodoxon* que l'évêque

1. Cfr *E* févr.
2. Voir à ce propos *Chronique* 1959, p. 73.
3. L'information selon laquelle le professeur TREMBELAS aurait « reconnu son erreur », information que nous avions ajoutée en note après la rédaction de la dernière Chronique sur la foi de *SŒPI* 12 déc., p. 5 (cfr *Chronique* 1959, p. 73, n. 2), ne correspond pas à la réalité. *En*, 1er déc., termine ainsi son récit : « Finalement la question soulevée fut réglée à la dernière session de la Hiérarchie, après que le professeur Trembelas eut été libéré de toute accusation de fausse doctrine ». M. Trembelas nous a fait parvenir ses mémoires présentés à la hiérarchie dans lesquels il maintient pleinement ses positions, d'ailleurs tout à fait acceptables du point de vue catholique.

paléoïmérologite ANTHIMOS (Charisis) du Pirée, a renié dès son arrestation le paléoïmérologitisme et est retourné à l'Église officielle. Le périodique nommé retrace avec amertume toutes les déceptions que le « mouvement » a éprouvées au cours de ces dernières années de la part des ecclésiastiques théologiens.

E 15 févr. confirme cette nouvelle en publiant *in extenso* une lettre de rétractation datée de Zante, le 9 déc. (avant même l'arrivée au lieu d'exil) et adressée par le moine (*sic*) ANTHIMOS Charisis à l'archevêque d'Athènes et de toute la Grèce, Mgr THEOKLITOS.

A cet égard, il n'est pas sans intérêt de signaler que trois métropolites de l'Église de Grèce sont d'anciens paléoïmérologites qui, devant la persécution, ont renié leur allégeance pour retourner à l'Église officielle.

A la suite d'une demande faite par le Saint-Synode pour savoir si les TÉMOINS DE JÉHOVAH en Grèce avaient droit à la protection constitutionnelle, la Cour suprême grecque a décidé que les Témoins représentaient une croyance connue laquelle serait donc protégée par la loi. Le Saint-Synode a protesté contre ce jugement, estimant que cette décision « favorise les activités antichrétiennes de cette secte »[1].

Japon. — En avril dernier, les anglicans japonais ont célébré leur CENTIÈME ANNIVERSAIRE. Assistaient à la cérémonie l'archevêque anglican de Cantorbéry et le nouvel évêque président de l'Église épiscopalienne aux États-Unis, qui, dans son allocution, a insisté sur l'unité et la catholicité de l'Église.

Le *Russian Orthodox Journal* (USA) de février mentionne qu'il y a 36.000 orthodoxes japonais, avec 68 églises et 70 chapelles (p. 21).

Jérusalem. — La NOUVELLE CHARTE CONSTITUTIONNELLE DU PATRIARCAT GREC ORTHODOXE de Jérusalem, loi nº 17 de l'année 1958 du royaume hachémite de Jordanie, est publiée en traduction grecque dans *Nea Sion*, oct. 1958. Cette publication a été saluée avec satisfaction par la presse religieuse

1. Cfr *SŒPI* 10 et 24 avril.

grecque. Même si toutes les aspirations arabes ne se voient pas entièrement réalisées, une bonne part leur a été faite.

Pays-Bas. — Le 13 mars, est décédé à Utrecht à l'âge de 78 ans, Mgr Engelbert LAGERWEY, évêque vieux-catholique de Deventer. Depuis 1927 il participait activement au mouvement œcuménique et, en 1946, il fut le premier secrétaire du Conseil œcuménique hollandais, qui venait alors de se fonder. Depuis les années de guerre, des relations personnelles le liaient à feu le Cardinal DE JONG, suite des contacts interconfessionnels durant l'occupation. *De Oud Katholiek* du 21 mars consacre quelques pages à ses multiples activités.

L'archevêque vieux-catholique d'Utrecht, Mgr André RINKEL, a envoyé à *Oud Katholiek* (cfr 21 févr.), une DÉCLARATION à propos du futur concile œcuménique. En cas d'invitation, l'Église vieille-catholique s'entendrait d'abord dûment avec les Églises orthodoxes et anglicanes au sujet de l'attitude à prendre. L'archevêque relève comme important le changement de situation depuis 1870 ; un esprit nouveau et ouvert se manifeste riche d'espoirs. L'article 7 de la Déclaration d'Utrecht de 1889 est rappelé, où apparaît le désir de traiter les divergences existantes dans un esprit irénique. L'épiscopat vieux-catholique, réuni en conférence les 16 et 17 février à Bonn, a fait siennes, pour l'essentiel, ces considérations.

Roumanie. — Sur les arrestations dont il était question à la fin de 1958 on n'a plus rien appris par la suite. En mars a eu lieu une réunion de l'éparchat de l'archidiocèse de Bucarest où le patriarche JUSTINIEN était présent, et d'où il envoya un hommage au président du Conseil des ministres et au Gouvernement.

Sur les NOUVELLES TENDANCES dans la théologie de l'Orthodoxie roumaine, cfr Flaviu POPAN, *Die Neue Richtung der Theologie in der Rumänischen Volksdemokratie* (Rome 1958, *Acta philosophica et theologica*, Societas Academica Daco-Romana).

Suède. — Le 27 avril, à Uppsala, qui fut son siège épiscopal de 1950 à 1958, est décédé à l'âge de 67 ans l'archevêque Yngve

Brilioth, de l'Église de Suède. Le défunt fut le principal collaborateur de l'archevêque Nathan Söderblom pour la préparation de la Conférence *Life and Work* à Lausanne en 1927. Il fut membre du Comité exécutif du Conseil œcuménique des Églises. Au début de sa carrière, il enseigna l'histoire ecclésiastique à l'université d'Uppsala.

L'autorisation a été demandée d'ouvrir un couvent de carmélites à Glumslöv en Suède. Si le gouvernement y consent, le couvent sera le premier dans le pays depuis la Réforme [1]. Les « Nouvelles des Églises des pays nordiques », paraissant à Sigtuna, ont rapporté que le Conseil consultatif suédois est opposé au projet. Toutefois, en cas d'autorisation, le Conseil recommande de mettre comme condition que les moniales deviennent au bout de quelques années citoyennes suédoises, et que « en considération de la liberté personnelle », celles qui auront prononcé des vœux soient libres de quitter leur couvent si elles le désirent, sans risquer de châtiment (*sic*).

Relations interorthodoxes. — Syndesmos, l'organisation internationale de la jeunesse orthodoxe, projette la formation d'une société missionnaire pan-orthodoxe. A la suite d'une assemblée de Syndesmos à Thessalonique en septembre dernier, un « comité exécutif pour la mission à l'étranger » a été formé, avec quartier général provisoire à Athènes. Mlle Sophia Mourouka, membre du secrétariat, a expliqué que les premières tâches de la nouvelle organisation seront : l'étude du travail missionnaire au point de vue historique, la formation de l'opinion publique sur le sujet, et les préoccupations spéciales des Églises orthodoxes en Corée, au Japon et en Ouganda [2].

Conduite par le patriarche Germain, une délégation de l'Église orthodoxe serbe est partie en avril en pèlerinage en Terre-Sainte. Le but était aussi de fortifier les liens qui unissent les Églises orthodoxes et la bonne entente entre les pays visités. Les pèlerins se sont entretenus avec l'archevêque d'Athènes et rendirent

1. Cfr *Id.*, 20 févr., p. 4.
2. Cfr *Id.* 17 avril, p. 6.

ensuite visite aux patriarches d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem et de Constantinople.

Relations interconfessionnelles. — CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — L'archevêque IAKOVOS, nouveau chef spirituel de l'Église orthodoxe grecque des Amériques du Nord et du Sud, a révélé que, peu avant son départ pour les États-Unis, il avait été reçu en audience par le Pape JEAN XXIII. Il a ajouté que c'est la première fois depuis 350 ans qu'un prélat orthodoxe effectue une telle visite. Commentant longuement cette visite, la presse athénienne la qualifie d'historique. *Ethnos*, journal indépendant, écrit à ce propos : « Le Patriarcat œcuménique a fait un premier pas vers le Saint-Siège, sans que cela signifie d'ailleurs de sa part un changement de principe. L'Église orthodoxe fait simplement preuve de bonne volonté dans la question de l'Union des Églises, bien que l'attitude du Vatican à l'égard du Patriarcat n'ait pas été satisfaisante ces dernières années, par exemple, lors de la destruction des églises grecques de Constantinople en 1955, qui fut ignorée par les dirigeants de l'Église catholique ». Peu après cette visite, la presse annonça que le patriarche avait reçu le délégué apostolique en Turquie, Mgr TESTA. Le grand journal grec *Hi Kathimerini*, sous le titre *Le plus grand problème*, souligne l'importance de ces contacts. « Ces visites, écrit-il, constituent deux manifestations qui préparent le terrain et créent le climat pour un rapprochement des Églises orthodoxe et catholique, rapprochement nécessaire si l'on doit un jour envisager de façon constructive l'union des Églises. Nous nous trouvons maintenant devant une nouvelle situation que nous devons suivre avec attention, car elle est délicate et semée d'écueils ». Dans ces circonstances, *Hi Kathimerini* déplore les difficultés internes que connaît l'Église de Grèce, qui est le principal point d'appui du patriarcat de Constantinople : « Les entretiens entre Constantinople et Rome, et l'évocation au niveau supérieur du problème séculaire de l'union des Églises sont des raisons suffisantes à elles seules pour démontrer la nécessité d'une reconstruction de notre Église »[1].

1. Cfr *La Croix*, 22 avril.

Le Dr. Charles Malik, grec-orthodoxe du Liban et président de l'Assemblée générale des Nations Unies, a déclaré devant une assemblée de 1200 laïcs catholiques du Texas et de l'Oklahoma que le prochain concile œcuménique pourrait bien être la chose la plus importante du XXe siècle et même de plusieurs siècles [1]. « Le besoin d'œcuménicité est aujourd'hui universel et authentique » a-t-il dit, en ajoutant : « L'Église orthodoxe, vivant à l'Est dans des conditions suffocantes, se demande jusqu'à quand son isolement devra encore durer. Il y a un désir profond au sein de l'Orthodoxie de voir se rétablir les anciens liens d'amitié (*fellowship*) ». Le Dr. Malik estime que devant l'événement capital qu'est le concile, « avec ses possibilités illimitées », les chrétiens ont le devoir de prier comme jamais auparavant afin que « ceux qui ont été baptisés au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit et qui aiment le Christ par-dessus toute autre chose, deviennent un seul corps selon sa volonté ».

Ekklisia, organe officiel de l'Église orthodoxe grecque, publie dans son numéro du 15 janvier un éditorial signé par M. Théodose Sperantsas et intitulé *De cette manière seulement*. Rappelant l'appel du Pape Jean XXIII à la communion et à l'unité, l'auteur écrit que « naturellement, son message de paix trouva dans chaque âme orthodoxe un écho de réelle sympathie ». Insistant sur le désir et l'esprit d'unité dans l'Orthodoxie, exprimés dans la vie cultuelle même, il croit bon d'opposer « l'esprit grec » à « l'esprit romain » qui ne serait que terrestre et la source de tous les maux. A titre d'information, il nous semble utile, à partir d'ici, de citer l'auteur :

« Nous pouvons dire sans ambages que, alors que l'Église orthodoxe orientale a conservé et conserve l'enseignement apostolique sans altération ni déformation, exactement tel que nos Pères l'ont reçu des témoins oculaires et serviteurs du Verbe fait chair, le papisme, en tant qu'héritier de l'esprit romain et en échange d'une royauté et d'une puissance terrestres, a modifié et mal interprété la vénérable vérité évangélique et conciliaire.

Il s'ensuit que l'esprit du véritable œcuménisme se trouve exprimé de façon constante dans cette Orthodoxie qui a réuni les con-

1. Cfr le journal *Narod* (Chicago), 14 mars.

ciles œcuméniques et qui demeure indéfectiblement attachée à leurs décisions et à leurs définitions. Dans ces conciles, les dogmes chrétiens furent interprétés et fixés, les organes du gouvernement de l'Église furent déterminés selon l'esprit limpide et libre des Grecs, tandis que, au contraire, l'Église catholique romaine, influencée, comme nous l'avons dit, par l'esprit romain, avança en allant de déviation en déviation jusqu'à ce qu'elle arrive à reconnaître comme infaillible un être humain et à considérer son Chef comme un autre Dieu sur terre, tout comme dans la Rome antique on célébrait l'apothéose du Divin César, *Divus Caesar*. Peu importe si de cette façon l'institution des conciles œcuméniques fût réduite à néant ; peu importe si l'authentique esprit chrétien fût ainsi dénaturé [1].

Cependant, il nous semble oiseux de nous dépenser à présent dans des discussions et des oppositions intempestives. Nous voulons uniquement nous rappeler que jamais la question de l'unité du monde chrétien n'a été aussi brûlante qu'aujourd'hui. Mais cette question doit être posée dans toute sa profondeur, non pas extérieurement mais intérieurement puisqu'il est pleinement entendu, tout d'abord, que l'œuvre rédemptrice du Sauveur visait l'extension de son Église, son Corps mystique, dans le monde entier et ensuite que la plus authentique expression de ce corps est l'Église orthodoxe.

Il y a quelques jours à midi, la radio russe diffusait de nouveaux discours violents contre la religion et le christianisme...

Voilà le language récent du communisme qui se plaît à se présenter comme représentant de la science et qui lutte de toutes ses forces pour convaincre les hommes qu'ils sont à même de fonder leur bonheur sans Dieu et en reniant le Christ.

L'attachement aux erreurs, avec la séparation et l'éloignement l'un de l'autre qu'il entraîne, constituera donc un mal mortel pour la communauté chrétienne.

Voilà pourquoi notre Église orthodoxe reçoit avec joie l'annonce papale. Elle croit que, afin que soit réalisée la volonté de Dieu « sur

1. Trois choses frapperont ici tous ceux qui sont tant soit peu mieux informés : 1° l'incompréhension devant le dogme catholique de l'infaillibilité papale ; 2° la vue simpliste sur l'histoire du schisme ; 3° le préjugé nationaliste : l'esprit grec ne peut être que chrétien. Ce passage est important, car, qu'on le veuille ou non, c'est là la voix de l'Orthodoxie grecque moderne. Mais aussi sous la plume d'un évêque russe nous lisons : « Attribuant aux Papes le droit d'un jugement infaillible, l'Église romaine les a élevés au-dessus des créatures et leur confère un pouvoir divin ». Cfr *Vestnik* des Étudiants russes (Paris), 1959, N° 1, Mgr Cassien, art. *Sur la convocation d'un Concile œcuménique*, p. 4.

la terre comme au ciel », il faut que les oppositions ne demeurent pas irréductibles. Elle croit qu'au-delà des différentes confessions chrétiennes se vérifie l'Église œcuménique une dont le but final est le royaume des cieux par la divinisation en Christ de notre nature humaine ainsi que de la nature de tout l'univers.

Les temps sont aujourd'hui en vérité difficiles, plus que difficiles. La manifestation pratique de l'entraide, de la charité et de l'humilité chrétiennes ne doit pas hésiter à reconnaître des erreurs. De cette manière seulement, croyons-nous, se rapprocheront et se reconnaîtront les vrais chrétiens et ceux qui sont possédés du désir d'une élévation spirituelle, désir qui est don du ciel. De cette manière seulement seront réalisées « l'unité de la foi et la communion du saint Esprit » pour lesquelles notre sainte Église prie sans cesse ».

En général on constate pour le Concile un INTÉRÊT TRÈS VIF dans tous les périodiques grecs. Par exemple, *An*, mars, s'inspirant du *T* de Londres, consacre deux pages aux diverses réactions enregistrées. *OO*, après avoir publié dans son numéro de janvier deux commentaires sarcastiques (*Utopie papiste*) sur le message de Noël de S. S. le pape JEAN XXIII, change sensiblement de ton dans le fascicule de février. Tout en maintenant les réserves propres à la position orthodoxe, le périodique fait preuve d'une plus grande ouverture d'esprit dans un article signé V. G. V(ASILIADIS), docteur en théologie et directeur du *OO*. Les points suivants nous semblent intéressants même si nous ne les comprenons pas toujours : Le concile que va convoquer le pape ne peut pas être œcuménique : 1° parce que l'Église d'Occident a réuni, depuis le septième concile œcuménique, treize autres conciles qu'elle appelle œcuméniques alors qu'ils ne sont rien d'autre que des conciles de l'Église catholique romaine ; 2° un concile « œcuménique » n'est pas convoqué par la volonté unilatérale du Pape. Il faut une entente préalable de toutes les Églises, ensuite se tient un prosynode et finalement est convoqué le véritable concile œcuménique [1].

1. L'argument 1° nous échappe, car au moins spéculativement on pourrait concevoir que le prochain Concile, en raison de sa nature, soit reconnu comme le huitième — le chiffre 20 pour le nombre des Conciles est « reçu », il n'est ni de foi ni historiquement certain. Quant à l'argument 2° les Sept Conciles ont-ils été précédés chacun d'un prosynode et encore d'un prosynode obligatoire ?

L'A. continue (nous résumons) : Dans le texte explicatif du désir pontifical seule l'Église de Rome reçoit ce titre, les autres étant réduites au rang de « communautés séparées ». Il ne faut pas répéter l'erreur du 20e concile papiste dit œcuménique (Concile du Vatican), convoqué par le Pape seul, les « communautés séparées » étant seulement invitées à y assister. Son résultat fut le plus grand obstacle à l'union : l'infaillibilité pontificale et la création de l'Église sans pape des vieux-catholiques. En conclusion : aucun concile ne peut être convoqué puisque manquent les deux conditions posées par le Patriarche œcuménique dans son message de Nouvel-An, à savoir : l'égalité et la manifestation en actions d'un sincère désir pour l'union des Églises.

Une note constante dans les commentaires orthodoxes grecs — on l'a vu — est qu'il faut s'unir à cause de la menace communiste. Évidemment, ce n'est pas un motif.

Un article signé D. M. STROUMBOULIS dans *OS*, 28 février, est également caractéristique d'un point de vue qui ressemble à celui du Dr. Vasiliadis : 1° pour être œcuménique un concile doit être réuni par les chefs de toutes les Églises agissant d'un commun accord ; 2° il doit réellement et non seulement symboliquement représenter tous les chrétiens et de toute espèce. Mais, de notre côté, nous demandons : les sept conciles œcuméniques ont-ils réuni ces critères ? Qui les a réunis ? Quels évêques y étaient présents ? combien de Latins, combien de Grecs, combien qui n'étaient pas de l'Empire ? Les critères — tout à fait inédits — proposés par les théologiens grecs suffiraient pour faire appeler les sept conciles, des Conciles de l'Empire romain (= *Οἰκουμένη*) et non du christianisme tout entier [1].

A ATHÈNES s'est constituée une SOCIÉTÉ POUR LA CULTURE ET L'ACTION CHRÉTIENNES dont les membres, catholiques et orthodoxes, s'astreignent à une règle de vie sérieuse et se vouent à la création de bonnes relations entre les deux Églises. Pour la brochure éditée en grec, français et anglais, s'adresser à M. Théodore SARROS, Eleftheriou Venizelou, 18, Amaroussion, Athènes, Grèce.

1. D'autres réactions dans *HK*, N° 7 (mai), *Die griechischen Orthodoxen zur Ankündigung des Konzils durch Papst Johannes XXIII.*

AA du 25 mars publie en première page le sympathique message suivant : « *Apostolos Andreas* souhaite aux frères chrétiens, Arméniens et Occidentaux, de joyeuses Pâques ». (Comme l'on sait, la fête de Pâque orthodoxe se célébra beaucoup plus tard cette année, le 3 mai).

UNE IMPRESSIONNANTE CÉRÉMONIE POUR L'UNITÉ CHRÉTIENNE A ALEXANDRIE. — Les *Nouvelles d'Alexandrie* du 13 février décrivent comme suit une réunion mémorable et neuve :

Sur invitation de S.B. CHRISTOPHOROS II, patriarche grec-orthodoxe d'Alexandrie, le haut clergé de toutes les communautés chrétiennes, ainsi qu'un grand nombre de personnalités appartenant à ces communautés, se sont rendus avec empressement le jeudi 12 février à l'église grecque-orthodoxe de l'Évangélismos, spécialement préparée pour les recevoir.

En face de S.B. Christophoros avait pris place Mgr Jean de Capistran CAYER, Vicaire Apostolique. Tout autour étaient placés les hauts dignitaires des différentes confessions parmi lesquels nous avons remarqué : S.E. Mgr PARTHÉNIOS, Métropolite grec-orthodoxe de Carthage, le T.R. GOMMOS BASILIOS ISHAK, représentant le Très Révérend Gommos Damian Moharraki, Vicaire Patriarcal copte-orthodoxe, l'Archimandrite ZAVEN CHINCHINIAN, Vicaire du Prélat des Arméniens d'Égypte à Alexandrie, M. le Pasteur Charles DUBOIS, pasteur de l'église protestante d'Alexandrie, l'Archimandrite JOSEPH TAWIL, Vicaire Patriarcal grec-catholique, le Très Rév. GOMMOS GABRIEL GHATTAS, Vicaire Patriarcal copte-catholique, Mgr Jean SFEIR, Vicaire Patriarcal maronite, Mgr Georges HAMMAL, Vicaire Patriarcal syriaque-catholique, S.E. Mgr KYPRIANOS, Métropolite de Séleucie grec-orthodoxe, S.E.Mgr VARNAVA, évêque de Maréotis, etc., etc.

Le coup d'œil était magnifique. La vaste église éclairée « a giorno », l'iconostase brillant de tous ses ors, tous les ecclésiastiques avec leurs costumes différents, la nef où étaient assises des personnalités de toutes les communautés, les deux côtés de la nef et le gynécée remplis d'une foule attentive et émue, tout cela composait un spectacle rare. Cette belle réunion commença par la lecture du message du Christ sur l'unité, message contenu dans l'Évangile de Saint Jean ; cette lecture eut lieu en plusieurs langues : en copte, latin, français, arménien, arabe et en grec. Cette universalité de langues sur un thème unique trouva le public international qui était venu assister à la cérémonie. Mais ce sentiment d'unification devait encore être renforcé par les

éloquents et émouvants commentaires qu'allaient en faire les ecclésiastiques qui prirent ensuite la parole. Les fidèles sentirent à ce moment-là une joie profonde à écouter ces différentes exhortations toutes convergentes, bien que provenant d'Églises extérieurement désunies. Leur joie avait commencé déjà à la vue de tous les chefs des confessions assis côte à côte dans une même église. Ce fut vraiment pour tous un regain de foi et d'optimisme. A la suite de tous ces messages, l'assistance fut invitée à une minute de silence pour recueillir tout ce qu'elle a de foi, d'espérance et de confiance en Dieu et pour réciter en commun le *Pater*. La réunion se termina par la bénédiction donnée par Sa Béatitude Christophoros. Les différents membres du clergé s'inclinent devant S.B. Christophoros pour prendre congé et le remercier de sa belle initiative, puis tout le monde s'en va lentement, dans un ordre parfait, emportant de cette réunion une impression inoubliable.

Bien qu'elle durât deux heures pleines et bien que l'on comptât une assistance évaluée à 1500 personnes, la réunion se passa en effet dans un ordre parfait et fut suivie par tous avec un grand intérêt. A la sortie, fait touchant, on se félicitait les uns les autres comme à une sortie de messe de Pâques. Tous avaient été émus jusqu'aux larmes. On voyait dans ce rassemblement de chrétiens de toutes confessions, un début de réalisation de l'unité chrétienne, ce vœu si cher à tout chrétien. Le nom de l'église, « Évangélismos », c'est à dire Annonciation, est certainement symbolique. Puisse en effet cette réunion être la bonne annonce, l'annonce que l'ère des différends et de la désunion a cessé, et qu'une aube nouvelle, celle de l'unité et de la fraternité va commencer [1].

Protestants. — L'évêque PARDUE de Pittsburgh, de l'Église protestante épiscopalienne d'Amérique, a publié une lettre pastorale sur le pape JEAN XXIII et l'unité chrétienne. C'est un appel à la prière. L'évêque, en laissant entendre qu'il attend beaucoup du prochain concile, mentionne trois points à considérer : 1° la nécessité de se mettre en rapport avec les Églises orthodoxes orientales ; 2° l'utilité de prendre contact avec le Conseil œcuménique des Églises pour la préparation du concile ; 3° l'éclaircissement des difficultés provenant du dogme de

1. Cfr *P* 1er mars ; *K* 11 mars, et *Bulletin de la Communauté Grecque-Catholique d'Alexandrie*, sous le titre : *Sous le Signe du Testament d'Amour. Rassemblement Chrétien* (avec les textes des messages), pp. 13-22.

l'infaillibilité papale. L'évêque Pardue n'hésita pas à dire que le pape actuel « pourrait bien être marqué par l'histoire comme le pontife le plus éminent depuis Grégoire le Grand »[1].

Dans d'autres milieux, il est vrai, on ne trouve pas autant de sérénité. Ainsi, dans une déclaration publiée aux États-Unis par l'ASSOCIATION NATIONALE ÉVANGÉLIQUE, celle-ci déplore la divergence des réactions protestantes à l'annonce de la convocation par le pape d'un concile œcuménique. Soulignant que les protestants reconnaissent l'autorité souveraine des Saintes Écritures et la liberté du croyant d'interpréter la Bible à la lumière du Saint-Esprit, la déclaration affirme que « l'attitude favorable des protestants libéraux (!) devant une éventuelle coopération catholico-protestante fait fi de ces grandes acquisitions de la Réformation, et trompe ainsi la grande masse des protestants »[2].

D'autre part, le Rév. John B. SHEERIN, rédacteur du périodique américain *The Catholic World*, pense que « la guerre froide » entre les deux groupes confessionnels commence à s'atténuer. « Il existe entre nous de profondes divergences qu'il serait ridicule d'ignorer, a dit l'orateur dans une allocution, mais nous pouvons du moins en discuter sur un plan qui nous est commun, celui de la foi dans le Christ, notre Sauveur ». Le concile œcuménique proposé, a-t-il ajouté, est « une initiative qui donnera lieu à l'événement le plus marquant de ce siécle ». Le Père Sheerin, qui fut observateur officieux à la Conférence nord-américaine de *Faith and Order* à Oberlin, Ohio, en 1957, a ajouté qu'il est normal que les catholiques s'intéressent à ce qui se passe dans le monde protestant, étant donné les multiples points communs[3].

QUELQUES ARTICLES. — Dans *Catholica* (désormais éditée par l'Institut Johann-Adam Möhler, Paderborn) nº 1, 1958, Heinrich BACHT, *Die Rolle der Tradition in der Kanonbildung*, pp. 16-37 ; Friedrich KEMPF, *Die katholische Lehre von der Gewalt der Kirche über das Zeitliche in ihrer geschichtlichen Entwicklung seit dem Investiturstreit* (pp. 50-66). Dans nº 2, 1959, Yves M.-J. CONGAR, *Konfes-*

1. Cfr *LC* 15 mars, p. 8.
2. Cfr *SŒPI* 27 févr., p. 3.
3. Cfr *Id.* 26 mars, p. 4.

sionelle Auseinandersetzung im Zeichen des Ökumenismus, (pp. 81-104) ; Karl Rahner, *Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles nach dem katholischen Bekenntnis im Gegenüber zum evangelisch-lutherischen Bekenntnis*, pp. 105-128.

Una Sancta (Meisingen/Niederaltaich), mai 1959, contient plusieurs contributions substantielles d'auteurs catholiques et protestants : W. Hammer (évang.) *Gebet für die Einheit der Christenheit* ; K. B. Ritter (évang.) *Zur Lehre vom opus operatum* ; O. Karrer (cath.) *Das kirchliche Amt in katholischer Sicht* ; W. Richter (évang.) *Apostolische Sukzession und die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands* ; M. Kühn (évang.) *Natur und Gnade als innerkatholisches und als kontroverstheologisches Problem* ; K. Rahner (cathol.) *Natur und Gnade nach der Lehre der katholischen Kirche*. — Le Dr. Fr. Thijssen (cath.) ajoute à cette série d'articles une importante étude sous le titre *Sakramente und Amt bei den nichtkatholischen Christen*, comme essai de réponse aux cinq questions du pasteur Hans Asmussen. C'est le fruit d'une longue expérience dans le domaine du dialogue œcuménique.

Herder Korrespondenz, mai. pp. 397-401, *Zur evangelischen Ethik des Politischen*.

Jacques Ellul, *L'attitude chrétienne envers le droit*, dans *Foi et Vie*, janv.-févr. 1959, pp. 32-43.

Dans *DC*, 15 mars, *Tolérance et intolérance religieuse*, Conférence du Cardinal Lercaro, de Bologne (col. 335-348).

Taito A. Kantonen. *Konfessionskirchen und ökumenische Bewegung*, dans *Ökumenische Rundschau*, janv. p. 3-14.

Orthodoxes et autres chrétiens. — *Les Églises monophysites*. — Le Patriarche grec-orthodoxe d'Alexandrie, Mgr Christophoros, a, dans son discours de nouvel an, fait une nouvelle allusion aux tendances de rapprochement entre les anciennes Églises orientales monophysites et l'Orthodoxie byzantine. L'Église orthodoxe russe, de son côté, a récemment envoyé en Éthiopie une délégation qui, pendant un mois, s'est mise au courant de la vie de l'Église éthiopienne, en visitant de nombreux monastères et paroisses (cfr *ŽMP* 1959, nº 4, pp. 70-77).

Ajoutons ici qu'au cours de sa récente visite en Égypte, S. B. Mar Ignatios Jacoub III, patriarche jacobite d'Antioche, a manifesté à plusieurs reprises sa ferme volonté de promouvoir l'union des deux branches de l'Église monophysite, la syrienne

et la copte. A une autre occasion, il a même élargi les perspectives d'union à l'Église arménienne : « une sainte union fédérale doit grouper les trois Églises orthodoxes (*sic*) d'Alexandrie, d'Antioche et d'Arménie... L'union entre les deux Églises d'Antioche et d'Alexandrie a été une réalité historique absolument certaine dans le combat livré pour abattre l'hérésie de Nestorius » [1].

Anglicans. — Après la récente signature d'un accord entre le Royaume-Uni, la Grèce et la Turquie, l'archevêque MAKARIOS, chef de l'Église orthodoxe grecque de l'île de Chypre, a rendu visite à l'archevêque Geoffrey FISHER, de Cantorbéry. Cette visite a été considérée de part et d'autre comme une occasion de renouer des relations amicales entre l'Église anglicane et l'Église orthodoxe de Chypre [2].

Dans *The Greek Orthodox Theological Review* (Brookline, Mass.) été 1958, un article du T. R. P. Jérôme COTSONIS, *The Validity of the Anglican Orders according to the Canon Law of the Orthodox Church*, (pp. 44-65).

Dans *ŽMP* 1959, N° 3 (mars) pp. 73-80, N. USPENSKIJ, *La Conférence de Lambeth 1958.*

Dans *Sobornost*, printemps 1959, William THOMPSON, *August in Moscow*, pp. 619-624 ; Mark TWEEDY, *The Russian Church Today*, pp. 624-630; AN ANGLICAN ORDINAND, *Report of a Visit to Jugoslavia*, pp. 630-635. (Ce même numéro de l'organe du *Fellowship of St. Alban and St. Sergius* contient une note du Dr. N. ZERNOV sur les 30 années d'existence de cette association anglo-orthodoxe, fondée en 1928).

ANGLICANS ET VIEUX-CATHOLIQUES. — Notons les textes suivants : Dans *Faith and Unity*, printemps 1959, *The Catholic Church and Inter-Communion*, par l'archevêque vieux-catholique d'Utrecht, Mgr Andreas RINKEL (pp 9-16).

Dans *IKZ*, janv-mars 1959, un ÉCHANGE DE CORRESPONDANCE entre Mgr RINKEL, exposant ses doutes au sujet de l'Église de l'Inde du Sud, et l'archevêque anglican de Cantorbéry (pp. 1-15).

1. Cfr *POC* janv.-mars 1959, pp. 70-71.
2. Cfr *SŒPI* 6 mars, p. 5.

MOUVEMENT OECUMÉNIQUE.

L'Ecumenical Review d'avril 1959 comporte : ÉVÊQUE DE CHELMSFORD : *Lambeth and Christian Unity* où le Dr. Allison, président de la Commission pour l'Unité de l'Église à Lambeth 1958, commente à titre personnel les résolutions de la Conférence et les articles parus à ce sujet dans *ER* de janvier. — KEITH R. BRIDSTON, *The Future of Faith and Order.* Le secrétaire exécutif du Département de *F. and O.* passe en revue les questions assez brûlantes posées par l'*Interim Report* de juillet 1958 au COE sur l'avenir de cette institution A noter que le rapport souligne de façon positive les relations avec les catholiques romains. — CANON E.R. WICKHAM, *The Encounter of the Christian Faith and modern Technicological Society.* L'article souligne les facteurs de la société industrielle moderne qui doivent orienter le travail de l'Église contemporaine.

La suite des contributions a trait à l'Orient et à l'Extrême-Orient. PAUL D. DEVANANDAM, *Caste, the Christian and the Nation in India To-Day* (historique de la question et répercussion de l'évolution sociologique récente sur l'évangélisation). — HANS J. IWAND, *The Ecumenical Contribution of the Churches in Eastern Europe* : notes rapides à la suite de voyages : le conflit idéologique, facteur d'authenticité religieuse et occasion de rapprochements entre les Confessions. — VASIL T. ISTAVRIDIS, *The Work of Germanos Stenopoulos in the Field of Inter-Orthodox and Inter-Christian Relations* (il s'agit de feu le métropolite GERMANOS de Thyatire). — K. PHILIPOS, *The Malabar Church : South India* : commentaire enthousiaste sur la fin du schisme dans l'Église syrienne jacobite survenu en déc. 1958 ; état actuel de cette Église, nouvelles perspectives pour l'unité chrétienne en Inde du Sud.

A noter dans l'*Ecumenical Chronicle* la déclaration de la Conférence de la Rhodésie du Nord sur les changements sociaux rapides, puis un commentaire de la commission théologique de la CSI sur la déclaration de Toronto (rappelant à l'attention du COE l'urgence de la question de l'Unité en fonction de la Mission

et les diverses possibilités qui s'offrent au Conseil pour favoriser à titre d'intermédiaire les plans d'union).

Enfin un rapport de la 3e commission de la Conférence de Nyborg sur la contribution de l'Orthodoxie orientale à la culture européenne. Le *World Council Diary* débute par une brève nécrologie de l'évêque BERGGRAV, puis traite de la récente réunion du Comité exécutif (annonce du Concile par Jean XXIII, préparation de la 3e assemblée et de la réunion du comité Central à Rhodes) et enfin de la Conférence des Églises européennes à Nyborg en janvier 1959.

La Bibliographie comporte entre autres une douzaine d'ouvrages de tendances diverses traitant d'ecclésiologie et un très long compte rendu assez positif du livre de KÜNG sur la Justification.

Après la session du COMITÉ EXÉCUTIF du COE de février on communiqua que des plans sont établis en vue de la première importante conférence qu'un des organes consultatifs du COE tiendra en Amérique latine. Il s'agit de la session d'hiver du comité exécutif qui aura lieu à BUENOS-AIRES, du 8 au 12 février 1960.

Bien qu'aucune réponse officielle n'ait encore été reçue du PATRIARCAT DE MOSCOU au sujet des propositions faites en août dernier à Utrecht, lors de la première rencontre de représentants du Patriarcat russe et du Conseil œcuménique, on s'attend à ce que des observateurs de l'Église orthodoxe russe assistent à la prochaine session du COMITÉ CENTRAL du COE, au mois d'août à l'île de RHODES.

On apprit également que la majorité des réponses reçues par le CONSEIL INTERNATIONAL DES MISSIONS et par le COE au sujet de la fusion de ces deux organismes, est favorable à cette intégration et qu'aucune modification importante n'a été suggérée [1].

La session 1958/59 des cours de formation œcuménique de l'Institut de BOSSEY a donné la plus grande place à l'étude du monde catholique romain, sous la direction de maîtres catholiques. Dans son discours de fin de semestre, le directeur de l'Ins-

1. Cfr *World Council of Churches Information*, 14 févr.

titut, le Dr. H. H. Wolf parla de l'attente pleine d'espoir qu'avaient fait naître chez nombre de chrétiens la rencontre de l'été dernier entre représentants du Patriarcat de Moscou et du Conseil œcuménique des Églises, ainsi que l'annonce faite en janvier par le pape Jean XXIII de son intention de convoquer un concile œcuménique [1].

10 mai 1959.

1. Cfr *SŒPI* 20 févr., p. 7. — Signalons encore les articles suivants : Ignacio Riudor, S. J. : *¿Optimismo o pesimismo por los resultados del movimento unionista? A los diez años de la primera Asamblea del Consejo Ecuménico, Amsterdam* 1948, dans *Estudios Eclesiásticos* (Madrid), janv.-mars 1959, pp. 7-37.

Fr George Habra : *The Sources of the Doctrine of Gregory Palamas*, dans *The Eastern Churches Quarterly*, 1958, N° 6 et 7 ; 1959, N° 8.

A. M. Ammann, S. J. : *Über das Gebet für die Wiedervereinigung der Kirchen* (Correspondance du baron Auguste de Haxthausen avec le métropolite Philarète et Monsieur André Mouraviev), dans *Orientalia Christiana Periodica*, 1958, N° II-IV ; 1959, N° I-II.

Notes et documents

I. Le problème œcuménique en Amérique latine

Le drame de la séparation des chrétiens, resté longtemps en dehors de l'horizon de l'Amérique latine, vient de s'y révéler, ces dernières années, avec une acuité telle que toutes les confessions chrétiennes s'en sont alarmées. Comme il fallait s'y attendre, c'est sur le plan des missions que ce drame a éclaté. Il présente ici un aspect nouveau : l'Amérique latine, en effet, n'est pas un pays de mission comme le sont l'Afrique ou l'Asie ; elle a reçu l'Évangile il y a environ 400 ans et représente numériquement aujourd'hui le tiers de l'Église catholique, 170 millions de fidèles répartis en 485 diocèses.

La situation y est cependant fort complexe. Dans une série d'articles remarquables [1], le P. Paulus Gordan, moine de Beuron, nous en donne un tableau saisissant. L'Église se trouve en face de difficultés provenant à la fois des questions politiques, nationales, sociales, culturelles et confessionnelles. Toutes les crises que l'Europe a dû surmonter successivement, l'Amérique latine doit les affronter simultanément ; situation d'autant plus grave que depuis les mouvements d'émancipation ce continent se caractérise par « une anémie culturelle et religieuse » dont on commence tout juste à arrêter les effets. La hiérarchie catholique n'était souvent plus qu'un rouage d'un État animé par les principes de la franc-maçonnerie et si « elle portait la chaîne dorée du prestige extérieur, toute activité réelle et efficace était paralysée ». Et le P. Gordan de donner l'exemple du Brésil qui, « jusqu'en 1889 ne comptait que huit évêchés, parce que le gouvernement ne tenait pas à augmenter le nombre des évêques, ceux-ci étant, selon la Constitution, membres du Conseil d'État » [2]. Cette situation aurait pu trouver son équilibre si le Brésil n'avait pas été en pleine crise de croissance ; on a pu dire de lui qu'il

1. *Die Kirche in Lateinamerika* dans *Wort und Wahrheit*, 12 (1957) pp. 405-420 ; 590-602 ; 735-748 ; — voir aussi la littérature citée dans la Chronique religieuse d'*Irénikon*, 32 (1959) p. 67.
2. P. GORDAN, *l. c.*, p. 408.

était « la Chine américaine » : comptant 17 millions en 1889, 41 millions en 1940, il atteint, en 1955, 58 millions et dépassera, en 1980, les 100 millions d'habitants. Malheureusement la forme du gouvernement et sa tendance à l'industrialisation à outrance, loin d'apporter les remèdes appropriés, ont provoqué une différence sociale et économique entre la population rurale et ouvrière d'une part et la classe possédante et dirigeante de l'autre. « Il n'est pas surprenant que l'Église, tout comme les institutions d'État, ait été submergée par l'évolution démographique et sociale du pays. Le Brésil compte 130 évêchés et diocèses, mais ce réseau n'est pas suffisamment resserré pour disposer organiquement les masses et en faire des chrétiens responsables... Les classes dominantes sont en majeure partie émancipées de toute influence ecclésiastique... Aussi l'Église se voit-elle limitée à une couche bien mince de la population sur laquelle elle compte cependant pour son recrutement sacerdotal et religieux... Telle est l'explication du manque de prêtres dans le plus vaste de tous les pays catholiques. Il ne suffit pas de citer le chiffre de 7.000 prêtres pour 58 millions de catholiques; qu'on se représente concrètement un diocèse — un entre beaucoup — avec une superficie de 30.000 kilomètres carrés (plus grand que la Belgique) et 200.000 fidèles dispersés et presque sans moyens de communication, avec un évêque et onze prêtres ; aussi bien est-il stupéfiant d'entendre, de la bouche même de cet évêque, cette déclaration que la foi de son troupeau serait restée relativement intacte »[1]. Les chiffres officiels donnés récemment pour l'ensemble sud-américain sont éloquents : pratique religieuse : 3,5% pour les hommes et 9,5% pour les femmes ; 32.000 prêtres pour 170 millions de catholiques ; le tiers des enfants ne font pas leur première communion ; la moitié des catholiques meurent sans sacrements. Il y a là, selon la parole de S. S. Pie XII « un danger mortel pour l'existence de l'Église catholique ».

Aussi ne s'étonnera-t-on pas de voir beaucoup de Sud-Américains chercher ailleurs une compensation religieuse.

1. *Spiritisme*. — Un des phénomènes les plus curieux est celui de la vogue du spiritisme sous différentes formes, syncrétisme entre le christianisme, le spiritisme d'Allan Kardec et des traditions religieuses indigènes et africaines[2].

1. P. Gordan, *l. c.*, p. 412.
2. Th. Henrique Maurer, *The Significance of Spiritism in Latin America*, dans *Student World*, 51 (1958), pp. 356-361.

« Les évêques du Brésil ont signé en 1953 une lettre collective condamnant le spiritisme propagé par une fédération puissante, disposant de nombreuses maisons d'éditions, donnant des émissions radiophoniques sur 74 antennes, possédant dans la seule São Paulo 17 journaux, des instituts sociaux, 357 écoles, 243 bibliothèques, 41 hôpitaux, 21 asiles. Les lieux de réunions sont étonnamment nombreux : dans une ville de 182.000 habitants des environs de Rio il n'y en a pas moins de 2.000, alors qu'on n'y compte qu'un seul prêtre catholique et trois églises protestantes... Les adeptes n'en sont pas seulement les noirs ou métis, mais toutes les classes de la société et particulièrement l'armée. On a donné à cette pratique une forme patriotique d'un christianisme authentiquement afro-indo-brésilien »[1].

2. *Protestantisme.* — On constate en outre une étonnante et efficace infiltration protestante. De 20.000 qu'ils étaient en 1914, les protestants sont maintenant à 5 millions passés ; les 944 missionnaires de 1938 sont aujourd'hui 10.000. Le P. Damboriena croit même qu'il faudrait majorer ce dernier chiffre tant on craindrait de livrer les données exactes[2].

« Il est connu, écrit le P. Gordan, que l'infiltration protestante se fait par les missionnaires venus de Chine et rendus ainsi disponibles. Leur assaut se donne sur deux fronts : celui de la population urbaine et celui du prolétariat ouvrier et paysan. Peu lié aux Églises protestantes établies en Amérique latine, ce mouvement missionnaire est soutenu par les protestants des États-Unis. Animés d'un zèle apostolique qui va jusqu'à l'héroïsme, ces missionnaires prêchent l'Évangile à une population dont les pratiques naïves d'un christianisme aux formes surannées sont, aux yeux des nouveaux arrivants, de l'idolâtrie. Le protestantisme vit de l'absence tragique de l'Église catholique. Les méthodes missionnaires flexibles s'adaptent avec une adresse et une efficacité extraordinaires à toutes les situations et leurs prosélytes, conscients d'être une élite, deviennent des éléments actifs de combat. D'autre part, le succès des sectes protestantes s'explique par le fait que leurs fidèles trouvent une vie communautaire compacte et la possibilité d'une participation au culte active et responsable. En plus d'un endroit, l'Église catholique se voit reléguée dans la défensive et ne trouve pas de

1. P. Gordan, *l. c.*, p. 415.
2. Pr. Damboriena, S. J., *Protestantisme latino-américain* dans *Nouv. Rev. théol.*, 80 (1958) pp. 944-965 et 1062-1076.

défenseurs »[1]. Les espoirs protestants sont très grands. Le prédicateur baptiste Billy Graham, après une tournée en Amérique latine, a déclaré : « Le Brésil deviendra un pays à prédominance protestante d'ici vingt ans... et grâce au *leadership* vigoureux des protestants, il sera bientôt le pays dominant de l'Amérique latine »[2].

L'intérêt protestant pour l'Amérique ibérique ne date pas d'aujourd'hui. Déjà au congrès missionnaire d'Edimbourg de 1910, si important pour le mouvement œcuménique, des missionnaires américains ont voulu que cette partie de leur continent soit déclarée pays de mission. Les luthériens et les anglicans — il est intéressant de le relever — s'y étaient alors opposés. Cependant, dès 1914 les sociétés missionnaires américaines l'érigèrent en pays de mission et y tinrent plusieurs congrès. Jusqu'alors les groupes protestants étaient surtout composés d'étrangers émigrés formant des communautés luthériennes, méthodistes, anglicanes plutôt repliées sur elles-mêmes. Les premières tentatives missionnaires vinrent de l'extérieur, d'Amérique du Nord, et avant tout des multiples sectes. Les résultats furent remarqués au Congrès de Madras 1938, où, sous l'impulsion de plusieurs personnalités dont John Mc Kay[3], l'un des grands apôtres de l'Amérique latine, une action missionnaire sur grande échelle fut décidée ; elle allait être efficacement aidée par le retrait de Chine d'un immense personnel missionnaire.

3. *Églises protestantes et sectes.* — Il est très important de se rendre compte de ce que ces protestants ne forment nullement un bloc homogène. Il faut distinguer très nettement les vieilles Églises anglicane, luthérienne, épiscopalienne, méthodiste de ces groupements considérés par les adeptes mêmes de ces Églises comme des sectes : mormons, témoins de Jéhovah, Pentecôtistes etc.. tenues quelque peu à l'écart par les premières, lesquelles sont membres du Conseil œcuménique. En Colombie, par exemple, la Confédération Évangélique CEDEC ne groupe que 17 sectes — aucune grande Église — sur les 36 dénominations présentes en ce pays. Comme on pouvait s'y attendre, l'action des sectes a réveillé les Églises protestantes traditionnelles qui participent maintenant au mouvement missionnaire. Elles s'attribuent même un rôle spécial, celui de tenir la voie moyenne entre le catholicisme et les sectes.

1. P. Gordan, *l. c.*, p. 415.
2. *ICI*, n° 70 (14 avril 1958), p. 10.
3. Voir son livre : *Latin America to-day*, 1941.

Le *Lutherische Weltbund* a créé, lors de son assemblée plénière de Hanovre 1952, un comité pour l'Amérique latine « pour s'affirmer en face des catholiques agressifs (Colombie) et lutter contre les sectes » [1], et les séminaires destinés à la Diaspora et aux missions voient s'ouvrir devant eux, en ces pays, un « immense champ d'action » [2]. Au Brésil, la *Confederacao Evangelica* groupe depuis 1920 presbytériens, méthodistes, épiscopaliens et réformés [3]. Ces dénominations craignent en effet que le zèle intempestif déployé par les sectes ne nuise à l'œcuménisme. « Si les vraies forces œcuméniques, a-t-on écrit récemment, ne parviennent pas à promouvoir un véritable esprit œcuménique, l'Amérique latine aura dans le monde une influence marxiste et léniniste » [4]. Les sectes n'apporteraient qu'un message chrétien falsifié qui se transformerait bien facilement en doctrine subversive.

4. *Protestants et catholiques.* — Aussi l'appréciation de l'attitude de l'Église catholique est-elle plus nuancée parmi les membres des vieilles Églises que dans les sectes. Le cas le plus frappant est celui de la Colombie, que l'évêque méthodiste argentin Sante Barbieri, un des actuels présidents du Conseil œcuménique des Églises, considère comme une exception [5]. On sait en effet, qu'en Colombie, la collision entre protestants et catholiques a été des plus violentes. L'Église catholique y est une puissance officielle ; elle possède par concordat le monopole des missions ; ses initiatives y sont plus vivantes qu'ailleurs. En outre, les problèmes politiques sont mêlés aux différences confessionnelles ; anti-américanisme de plus en plus grandissant, guerre civile de 1948-1953 entre conservateurs et libéraux [6]. « C'est à partir de cette situation qu'on peut comprendre pourquoi la Colombie s'insurge officiellement et parfois avec une violence spontanée contre l'infiltration protestante. Il ne s'agit pas uniquement du fait que certaines sectes, prenant parti dans la lutte politique et courant ainsi le risque d'être victimes d'une répression sanglante, n'aient pas le droit de se proclamer martyres devant

1. Th. Werner, *Neue Wege der Diaspora-Arbeit*, dans *ELK*, 13 (1959), nº 1, pp. 7-8.
2. *Ibid.*
3. G. Grottke, *Kirchliche Rundfunkarbeit in Brasilien*, *ELK*, 13 (1959) nº 1, p. 7.
4. B. Moraes, *The Tremendous Importance of Ecumenism in Latin America*, *ER*, 10 (1958) pp. 182-186 et *HK*, 13, (1958) pp. 2-6.
5. *SOEPI*, du 24.2.1956.
6. *Kolumbien und die Protestanten*, *HK*, 11 (1957) pp. 231-236.

la face du monde, mais bien plutôt du fait que la Colombie se considère comme pays catholique et n'éprouve pas le besoin d'autres prédicateurs de l'Évangile [1] ».

5. *Réveil catholique.* — Devant cette situation nouvelle fort complexe, l'Église catholique fait des efforts immenses pour réagir. Il ne lui suffit pas de s'opposer aux confessions issues de la Réforme, mais bien d'opérer sur elle-même une réforme radicale. Depuis près de cinq ans, un travail positif a été accompli. Tout l'épiscopat des 27 États de l'Amérique latine s'est groupé en un conseil, le CELAM (Conseil épiscopal latino-américain) qui tient chaque année ses assises et comprend un Secrétariat général permanent à Bogota avec cinq sous-secrétariats. L'Église doit d'abord se connaître elle-même avant d'apporter des mesures de solution aux problèmes fondamentaux. Le problème vital reste celui du manque de prêtres malgré l'aide étrangère. Mais il y a aussi la nécessité de se libérer du cadre étroit du passé qui, en bien des cas, n'est qu'un obstacle. Le P. Gordan constate que : « l'Église n'a pratiquement rien à attendre de l'État, ni rien à en craindre. La hiérarchie devrait apprendre à être plus indépendante vis-à-vis d'une certaine mystique nationale et avoir un plus grand courage civil pour témoigner en faveur des véritables intérêts du peuple... au lieu d'être un objet décoratif auprès d'un gouvernement antireligieux. Les prêtres devraient être libres pour une action missionnaire et pouvoir se reposer, pour tout travail non spécifiquement sacerdotal, sur des laïcs bien formés. Il faut combattre un cléricalisme mal compris hérité d'Espagne et une apologétique de méfiance vis-à-vis de laïcs née d'une interprétation erronée du sacerdoce universel » [2].

« Le catholicisme de 1958, écrit le P. Damboriena, n'est pas celui d'il y a cinquante ans. Les diocèses se sont multipliés ; les renforts de personnel arrivent ; on ouvre de nombreux séminaires et le nombre d'organisations religieuses croît. Le laïcat même commence dans beaucoup de républiques à prendre conscience de son rôle dans la défense des intérêts de l'Église... On éduque le peuple dans la fierté de sa propre foi et la solidité de son fondement... on délimite les positions et ainsi le catholique sud-américain court moins le danger d'être entraîné par les faciles promesses d'un christianisme commode ». L'Église a toujours été convaincue qu'aucun genre de défense ne pourra remplacer l'enseignement positif du christianisme

1. P. Gordan, *l. c.*, p. 743.
2. P. Gordan, *l. c.*, p. 744.

et que cela doit représenter l'effort principal de ses catéchistes et de ses prêtres »[1].

C'est ce même souci de renouveau religieux que manifeste la lettre d'un curé en Bolivie répondant à la revue *Trento* du séminaire de Morelia qui préconise parmi les remèdes « d'utiliser l'argument patriotique, le protestantisme apparaissant très souvent comme un facteur de destruction de la culture latine traditionnelle et comme un instrument de l'impérialisme étranger »[2]. « Le vrai remède à l'expansion protestante en Amérique latine, dit la lettre, c'est précisément de lutter contre un catholicisme qui se veut traditionnel, lié à des coutumes, à des traditions nationales et à une certaine civilisation latine. Le vrai remède c'est d'insister constamment sur le fait que le catholicisme n'est pas quelque chose qui va de soi, qu'un Bolivien un Argentin ou un Colombien, parce qu'ils sont nés dans tel pays, n'en sont pas pour autant évidemment catholiques... Il y a trop de gens, et jusque parmi les plus influents, qui considèrent le protestantisme avec un souverain mépris et qui croient ou font croire que le protestantisme ne reçoit que le rebut des catholiques. C'est absolument inexact. A part certaines sectes d'ailleurs combattues par les luthériens, les conversions s'opèrent parmi les meilleurs éléments. Il faut avoir le courage de le constater. Accepter ce fait, c'est refuser du même coup une attitude négative et souvent peu charitable. La propagande antiprotestante se borne, la plupart du temps, à un dénigrement facile qui ne touche en rien les protestants, qui met à l'aise la couche la moins intéressante des catholiques et ne répond aucunement aux problèmes réels que se posent les gens les plus sérieux et les plus exigeants »[3].

6. *Perspectives nouvelles.* — Une remarque fort judicieuse nous fera comprendre combien il est nécessaire que le catholicisme sud-américain trouve ses voies propres en harmonie avec le génie de ses différents peuples : « Il est à remarquer qu'aucun des grands ordres monastiques n'a participé à l'action missionnaire : pas de méthode missionnaire basée sur la *stabilitas loci ;* l'action missionnaire en Amérique latine, si elle ne manquait ni de respect, ni du souci et du sens héroïque du sacrifice pour la valeur des âmes, manquait de compréhension et d'amour pour le substrat naturel et humain de celles-ci. L'évangélisation demeura superficielle... liée

1. Pr. DAMBORIENA, *l. c.*, p. 1073.
2. *ICI*, nº 67 (1 mars 1958), p. 25.
3. *ICI*, nº 90 (15 février 1959), p. 26.

aux formes de puissance institutionnelle, ce qui équivaut à l'impuissance » [1].

Aussi les moyens de renouveau employés par les catholiques ne sont-ils pas un simple mimétisme de ce qui fait le succès protestant, mais une tentative loyale de donner au peuple une forme propre de christianisme catholique. Donnant l'exemple de la liturgie, le P. Gordan déclare : « Pour le rendre à une vie religieuse intense, il faudrait rapprocher le peuple d'une liturgie rendue populaire et propre à lui permettre d'exprimer sa religiosité native. Toute audace qui y mène devrait non seulement être permise, mais encouragée et exigée. Ce n'est que de cette manière que le sentiment religieux du peuple brésilien, insatisfait, malade et dévié vers l'erreur, pourrait se purifier et s'extérioriser en une religion véritable. Le Brésil pourrait être l'exemple du renouveau culturel et donner providentiellement la solution à un problème qui surgit en maints endroits de l'Église universelle » [2]. Un tel renouveau permettrait d'équilibrer sainement le culte des saints et de la Vierge, dont les expressions actuelles sont pour les protestants un scandale justifiant leur action missionnaire et donnant un jeu facile au spiritisme et autres superstitions.

N'est-ce pas dans un sens analogue que peuvent se comprendre l'existence et l'action du CELAM, groupant naturellement l'ensemble de l'Amérique latine en une sorte de patriarcat et dont le secrétariat forme comme le synode permanent ? Le discours de S. S. Jean XXIII, prononcé à la clôture de la troisième réunion du CELAM tenue à Rome en novembre dernier, est un appel au rôle et à la responsabilité de tout l'épiscopat et de toute l'Église de l'Amérique latine : « C'est à vous, vénérables Frères, a dit le Saint-Père, et en vos personnes nous comprenons tout le cher épiscopat de l'Amérique latine, c'est à vous qu'incombe la responsabilité de faire en sorte que tout cela devienne une heureuse réalité ; c'est vous que l'Esprit-Saint, par décision du siège apostolique, a désignés pour diriger la sainte Église de Dieu, chacun dans son diocèse respectif... On sait que l'Église — instruite par l'expérience des siècles — préfère laisser à ses fils et aux organisations qui fleurissent dans son sein, en respectant toujours les raisons de l'autorité hiérarchique établie par Dieu lui-même ainsi que le principe de l'autorité ecclésiastique, cette liberté raisonnable de mouvement qui, même au sein de la société humaine, est une source de riches énergies et initiatives » [3].

1. P. Gordan, *l. c.*, p. 736.
2. P. Gordan, *l. c.* p. 419.
3. DC, 7 décembre 1958.

Un tel mouvement de renouveau ouvrira-t-il l'Église catholique d'Amérique latine, que les protestants jugent si souvent « intolérante, exclusive et unilatérale » au véritable esprit biblique et œcuménique ? Si, comme nous le disions au début, l'Amérique latine doit affronter simultanément toutes les crises surmontées successivement par l'Europe, il faut espérer que l'Église rejoindra également en une étape, et quel que soit le prix de ce généreux effort, le point de rencontre où sont arrivées aujourd'hui, dans nos pays plus avancés, les diverses confessions chrétiennes. D'où l'importance capitale de s'initier au mouvement de rapprochement et à la prière pour l'unité chrétienne dans ces régions où la division est ressentie avec un particulière acuité, un peu comme elle l'était chez nous il y a quatre siècles.

Souhaitons que la session d'hiver du Comité exécutif du Conseil œcuménique des Églises, qui se tiendra à Buenos-Ayres en 1960, puisse être l'occasion de contacts en ce sens.

D. N. E.

II. Dialogue sur l'«Orthodoxie occidentale»

M. le Prof. Zander, de l'Institut théologique orthodoxe St-Serge à Paris, nous a envoyé la lettre ci-après, concernant l'article paru ici-même sur sa brochure intitulée *L'Orthodoxie occidentale* (*Irénikon*, 1958, pp. 308-334). Comme cette lettre veut être l'amorce d'un dialogue œcuménique, c'est avec plaisir que nous la publions. Nous la faisons suivre des remarques qu'il a nous a paru utile de lui consacrer.

Cher et Révérend Père,

Je vous suis sincèrement reconnaissant pour l'attention que vous avez témoignée envers mon étude sur *L'Orthodoxie Occidentale* en lui consacrant tout un article dans le n° du 3e trimestre 1958 de l'*Irénikon*.

Je l'ai lu et je l'ai étudié avec grand intérêt et grand profit, tout en éprouvant une joie sincère, car j'y vois un dialogue œcuménique qui tend à éclaircir les problèmes et non à « confondre l'adversaire » [1].

1. C'est la fausse interprétation qui a été donnée à votre article par le chroniqueur de la *Herder Korrespondenz*, pour lequel votre analyse est

Je me permets donc de saisir cette occasion pour continuer cette conversation que je voudrais mettre sous le signe des belles paroles du Père M. Villain dans son nouveau livre sur l'Œcuménisme : « Un dialogue œcuménique n'est pas un plaidoyer *pro domo* où chacun s'acharne de démontrer qu'il est dans la vérité et son partenaire dans l'erreur. Il s'agit d'abord de se comprendre à fond. Or se comprendre est extrêmement ardu quand on se met sur le terrain des croyances confessionnelles » (*Introduction à l'Œcuménisme*, p. 79). Mais je pense qu'il y a plus que cela : « se comprendre » veut dire non seulement comprendre son interlocuteur mais aussi mieux se comprendre soi-même. Si notre vie chrétienne est une source mystérieuse d'où jaillit un flot d'expérience nouvelle, elle doit être constamment réfléchie, analysée, formulée. Le meilleur moyen de le faire est de discuter les problèmes avec un ami averti, bienveillant et critique ; cela vous permet d'approfondir et d'éclaircir vos propres idées.

Je voudrais d'abord dire quelques mots sur les présuppositions de ma manière d'envisager les problèmes traités. L'Église, sa nature, sa destinée sont pour moi en premier lieu un mystère. Naturellement je me sens lié avec tous les plans de la vie ecclésiale, soit avec sa réalité sacramentelle, sa structure hiérarchique et canonique, son enseignement, son existence dans le temps et dans le lieu. Mais au dessus de tout je crois en son mystère qui reste toujours inaccessible et surpasse mes raisons, mes sympathies, mes motifs. Voici pourquoi je ne peux être d'accord avec vous que mon étude contient « un appel discret à fondre dans une Église héritière de tout le passé byzantin » (p.333). Ces pensées « universelles », (vous citez Innocent III), ces « plans impérialistes », je me les défends. Non seulement parce qu'ils me semblent être un empiètement sur la volonté de Dieu, qui se révèle mystérieusement dans l'histoire (souvent tellement humiliante) de l'Église, mais parce que — psychologiquement et sociologiquement — ils me semblent être caduques. Le « fléau actuel qui sévit contre la foi actuelle, le monde moderne » (p. 311) non seulement dans son hostilité envers l'Église mais surtout dans son indifférence envers la vie de l'esprit me

une « *réfutation* fondamentale d'un écrit *propagandiste* de Zander ». On ne peut que s'étonner de l'habileté avec laquelle l'auteur de cette chronique condense dans quelques lignes toute une collection d'erreurs et d'allusions désobligeantes » (HK, 1959, p. 216). — [Nous sommes d'accord ici avec M. Zander : L'A. de cette analyse n'a nullement saisi notre position. (D. O. R.)].

semble tellement écrasant que je considère les chrétiens comme une minorité de l'humanité dont la tâche suprême est de rester fidèles et de témoigner de leur fidélité. Il ne s'agit donc pas de « dominer » ce fléau ni de dompter la bête apocalyptique, mais simplement de rester à son poste, de témoigner et, par ce témoignage, d'aider les autres dans leur lutte spirituelle ; si vous voulez de « sauver les âmes », bien que je n'aime pas cette expression.

S. Séraphim aimait à dire à l'aumônier du monastère qu'il avait fondé : « Rappelle-toi, père, tu n'es que témoin, que témoin »... Eh bien ! il me semble que ces paroles peuvent nous servir de slogan dans toute notre vie confessionnelle aussi bien qu'œcuménique. En ce sens, j'accepte vos paroles sur le messianisme russe. Je pense que dans l'histoire de la chrétienté nous avons notre mot à dire. Seulement je voudrais y changer une lettre : il ne s'agit pas de messie mais de mission. C'est notre mission que nous devons accomplir en témoignant de notre foi, de notre vie religieuse, de tous les dons qui nous ont été donnés par Dieu — sans aucune prétention « de prédication, d'apologie ou de polémique » (vos paroles à la page 312 sur le caractère de mon étude).

Ceci m'amène au terme « Orthodoxie » que vous considérez comme « mal choisi étant donné le contexte dans lequel cette expression est employée » (p. 323). A vrai dire je ne sais pas par quel autre terme on pourrait le remplacer. Je suis parfaitement conscient de son ambiguïté. Si je me sers quand même de l'expression « Orthodoxie occidentale », c'est uniquement parce que, pour exprimer une idée, il faut se servir de mots, même si leur contenu ne correspond pas absolument à l'idée qu'on veut désigner. Dans mon cas le mot « Orthodoxie » est employé en qualité de geste indicatif et nominatif. Chacun sait ce qu'est l'Orthodoxie en tant que phénomène ecclésiologique, historique, sociologique... Je sais très bien (et pourrais vous en parler d'une manière très convaincante) que si on rebrousse le chemin de l'histoire, l'Orthodoxie et le Catholicisme coïncident ; j'espère aussi que si l'on prolonge ces lignes historiques jusqu'à l'*eschaton*, l'Orthodoxie et le Catholicisme se confondront dans le Royaume. Mais il y a le présent et dans ce présent il y a l'Église orthodoxe et l'Église catholique et chacun sait ce qu'elles sont. Eh bien ! lorsque je parle de l'Orthodoxie occidentale, je ne pense ni à une « intégration » ni à une « assimilation » ou fusion, ni même à des « vestiges », mais tout simplement aux éléments de la vie religieuse qui ne sont pas indifférents à la réalité de l'Orthodoxie et envers lesquels les Orthodoxes n'ont pas le droit de rester indif-

férents. Si ces parcelles de vie sont vraiment vivantes, elles doivent nourrir et enrichir l'esprit de ceux qui y participent. Il s'agit donc d'un enrichissement de la vie spirituelle ; l'intérêt est surtout pastoral. De ce point de vue je serais parfaitement d'accord avec la notion d'un « Catholicisme oriental » dans les cas de nos pèlerinages à Ars ou à Lisieux, de notre admiration pour toutes les richesses de l'Église de l'Occident, etc. Il me semble que de ce point de vue mon concept de l'Orthodoxie occidentale est bien plus modeste que l'idée tellement courante, dans les milieux catholiques, que l'Église orthodoxe n'est qu'une forme aberrante du catholicisme, qui n'a qu'à se libérer de quelques préjugés historiques pour devenir pleinement catholique.

Je n'ai pas besoin d'expliquer pourquoi, dans mon étude sur l'Orthodoxie Occidentale, je parle surtout des protestants. L'Église catholique a conservé les grandes valeurs de sa vie ecclésiale ; les mouvements liturgique, patristique, biblique sont dans le domaine catholique des phénomènes intraecclésiastiques, tandis que dans le monde protestant ces phénomènes comblent un vide, se refont à nouveau, appartiennent au procès d'une croissance et non d'une restitution. L'ambiance n'est donc pas la même. Mais je pense que vous avez tous les droits d'appeler bon nombre de ces phénomènes que j'analyse sous l'optique orthodoxe [1] — éléments d'un « catholicisme protestant ».

En ce qui concerne la question des rites, je voudrais d'abord citer vos admirables paroles sur les rapports du chrétien oriental avec son culte (p.329) : « Le culte est pour lui le résumé de toute sa vie ecclésiale ; il fait corps avec elle ; on est de l'Église dans la mesure où on y participe et on n'en est point dans la mesure où on n'y participe pas ». Ceci est parfaitement vrai ; mais ceci implique que le « principe d'égalité des rites » est pour nous un non sens : il est tout simplement équivalent au relativisme dogmatique. Mon attitude envers le rite ne doit pourtant pas être considérée comme une foi en un dogme immuable. Je n'ai aucune prétention d'absolutiser le rite byzantin et de le considérer comme unique et infaillible. Ici, comme ailleurs, je me laisse guider par un pragmatisme ecclésial et par un souci pastoral : dans notre situation — confessionnelle et œcuménique — , notre rite et notre culte sont les choses les plus précieuses que nous possédons. C'est un don, un don de valeur — de cinq et même de dix talents

1. Voir à ce sujet mon étude *Fidélité ou trahison* dans *Verbum Caro*, 1953, nº 27-28.

de la parabole qui doivent en rapporter autant. Tout ce que je dis sur le maintien et sur les modifications du rite byzantin est en fonction de ses possibilités de nourrir spirituellement les chrétiens, d'élever leur âme vers Dieu, de leur communique les dons du Saint-Esprit.

Mais vous vous demandez si je ne tombe pas dans « un piétisme sentimental » (p. 315). Peut-être vous scandaliserai-je en disant que je n'ai pas peur de ce reproche. Le domaine du sentiment n'appartient-il pas à la vie religieuse ? Ne dites-vous pas vous-même qu'il y a danger d'être « cérébralisé et individualisé » (p. 326) ? J'irai peut-être trop loin en répétant (avec une petite modification) la formule des vieux sensualistes : *Nihil est in intellectum, quod non fuerit in... corde.* Mais je pense sérieusement que les formules de la foi et les idées les plus sublimes qui n'ont pas été objet d'une expérience, gisent dans l'âme comme des germes qui ne portent pas de fruits tant qu'ils ne réveillent pas le sentiment et n'atteignent pas — par la voie de la psyché — les profondeurs du cœur humain. (Il est clair que je distingue la vie des sentiments, — la psychologie émotionnelle — du sentimentalisme qui chatouille la périphérie de notre vie psychique sans atteindre ses profondeurs). C'est à cause de cela que je donne une si grande importance à la beauté du culte — beauté spirituelle qui n'a rien de commun avec le « joli » artistique, avec le style Saint-Suplice, qu'il soit catholique ou orthodoxe. Cette beauté est capable d'effectuer le « *sursum corda* » auquel l'Église nous appelle et de conduire notre esprit « *a realibus ad realiora.* »

Dans notre échange de vue je vois deux courants de pensée qui se contredisent d'une manière inattendue et étrange. D'un côté vous semblez avoir tendance d'élever mes énoncés pragmatiques et relatifs au grade de vérité en soi ; et vous montrez que, prises en cet aspect, elles posent des problèmes insolubles. Mais d'un autre côté il me semble que vous « psychologisez » mes jugements de valeur et dégradez les faits que je considère comme appartenant à la vie spirituelle, jusqu'au niveau de sentiments fugitifs et superficiels.

Il se peut que le fond de nos divergences se trouve justement en ce point. Dans mon étude, je cherchais surtout « une prise dans le présent, une morsure qui est un phénomène si singulier, un mordant qui seul compte » [1]. Mais ce « présent » ne semble pas avoir un grand

1. Ch. PÉGUY, *Note conjointe*, p. 301.

intérêt pour vous. Au contraire, le monde des idées conséquentes, bien ordonnées, faisant système (le règne des vérités éternelles — *Reich der zeitlosen Wahrheiten*, selon E. Lask) éveille en moi seulement une admiration esthétique pour un ensemble bien construit, mais me semble être abstrait et bien éloigné de la vie que nous vivons.

Mais nonobstant toutes ces différences je vois en vous non seulement un interlocuteur bienveillant mais un vrai compagnon d'une route commune. Et le fait que vous m'avez témoigné tant d'attention me réaffermit dans cette vision d'amitié œcuménique et me pousse à vous dire encore une fois et de tout cœur : merci ! »

L. ZANDER.

L'essentiel de la note de M. le prof. Zander peut se ramener à trois points, pour autant, me semble-t-il, qu'il y ait entre nous matière à désaccord. Sur chacun de ces points je ferai, comme m'y invite mon correspondant, l'effort voulu pour « comprendre l'autre » tout en se comprenant mieux soi-même.

1. Le parallèle discret, que j'avais esquissé en finissant, entre ce que M. Zander suggère d'appeler les plans impérialistes d'Innocent III dans ses visées latinisantes et les conséquences ultimes que postulerait sa présentation de l'Orthodoxie, part d'une notion déductive de faits érigés en principes, qui n'est pas, je m'en rends compte, dans les idées de M. Z. J'ai voulu tout simplement aller au bout d'une logique cohérente, appartenant peut-être à l'ordre des « vérités en soi » et qui n'ont pour lui qu'un intérêt secondaire, ce qui poserait selon lui des « problèmes insolubles ». Beaucoup de gens raisonnent cependant selon ces catégories et on ne peut fermer les yeux sur une conséquence contenue dans des prémisses. Qu'il y ait là entre nous deux une divergence de vue et de formation d'esprit, je n'en disconviendrai pas. D'autre part, je ne puis qu'abonder dans le sens de M. Z. en redisant avec lui que l'Église est un mystère, et que, tout en me sentant lié comme lui « avec les plans de la vie ecclésiale, soit avec sa réalité sacramentelle, sa structure hiérarchique et canonique, son existence dans le temps et dans le lieu », au dessus de tout « je crois en son mystère qui reste toujours inaccessible et surpasse mes raisons ». La comparaison esquissée ne serait valable que pour une Orthodoxie centralisée comme elle l'a été longtemps à Byzance aux temps déjà bien lointains de l'empire et de son rayonnement. Pas question ici de parler de la Russie

des Tsars, au caractère essentiellement national. L'Orthodoxie au sens où M. Z. l'a prise ne peut cependant être identifiée qu'avec une portion de la *Catholica*. C'est ce qu'a très bien vu le P. A. Schmemann dans une excellente petite note *The Western Rite* parue dans le *St. Vladimir's Seminary Quarterly* (1958, nº 4 pp. 37-38) où il dit : « L'Église n'a jamais considéré l'uniformité liturgique comme une condition *sine qua non* de son unité. ...L'unification liturgique de Byzance a sans doute privé l'Orient orthodoxe des magnifiques liturgies d'Alexandrie, de Syrie, de Mésopotamie, etc. » Et il ajoute cette phrase, qui nous montre la position des Orthodoxes d'aujourd'hui en matière ecclésiologique : « Au cas d'un retour de l'Occident à l'Orthodoxie, l'Occident garderait sa liturgie, et ceci signifierait un enrichissement extraordinaire de l'Église universelle ». L'A. cependant reste hésitant dans les circonstances présentes, en raison des divisions nationales et de la faiblesse théologique de l'Orthodoxie, sur une introduction du rite latin pour des Orthodoxes. Il y aurait là selon lui un réel danger « d'interpréter la conversion à l'Orthodoxie en termes d'appartenance juridique, avec un minimum d'obligations doctrinales et liturgiques et une compréhension presque mécanique de la succession apostolique » ; ce serait « le remplacement de l'Orthodoxie du ‘ contenu ’ par une Orthodoxie de la forme, ce qui n'est pas une idée orthodoxe ». « Car nous croyons, ajoute-t-il, que l'Orthodoxie est avant tout une foi qu'on doit vivre, dans laquelle on doit croître, une communion, une manière de vivre où l'on doit être profondément intégré. Et, que nous le voulions ou non, cette foi vivante, cet esprit et cette vision organique de l'Orthodoxie nous est conservée et transmise principalement, sinon uniquement, par le culte orthodoxe ».

2. La phrase où M. Zander parle d'un « catholicisme oriental » qui ne serait autre que des pèlerinages faits par des Orthodoxes à Ars ou à Lisieux et de l'« admiration orthodoxe pour toutes les richesses de l'Occident » éclaire certainement beaucoup son point de vue sur ce qu'il entend par « Orthodoxie occidentale ». Elle eût mieux fait comprendre sa position s'il nous l'avait énoncée dans sa brochure elle-même, et elle est très révélatrice de la perception ecclésiologique d'un Orthodoxe, pour lequel la sainteté est la note par excellence de l'Église, conformément à sa vision de la transfiguration du monde, de son anthropologie à tendance divinisante, et de ce que Berdjaev a appelé « l'humanisme eschatologique ». Il y avait tout un chapitre à amorcer de ce côté que M.Z. a à peine effleuré, et qui eut apporté beaucoup de lumière. Ce chapitre aurait

été connexe, du reste, avec ce qu'il nous a dit de la liturgie orthodoxe. Je ne serais même pas éloigné de croire que l'Ars ou le Lisieux de ces Orthodoxes a une consonnance particulièrement profonde avec l'élément charismatique qu'on retrouve dans le startsisme et dont on a peut-être moins conscience chez nous, où, dans beaucoup de milieux, la piété est plus compartimentée. Je confirmerai d'autre part ce que M. Z. dit du « témoignage » à porter par les chrétiens : il rélève surtout des charismes de l'Esprit, fruits de la sainteté dans l'Église, et c'est beaucoup plus par ceux-ci que par toute espèce de domination dans ce monde de plus en plus matérialisé et revêche à l'influence religieuse extérieure, que le chrétien est témoin du message du Christ. « Vous allez recevoir une force, disait le Christ, celle de l'Esprit-Saint, qui descendra sur vous et vous serez mes témoins (...) jusqu'aux confins de la terre « (*Act.* 1, 8). C'est finalement, et de plus en plus, ce témoignage-là qui compte. Mais il faut reconnaître toutefois que tous ne sont pas appelés aux dons supérieurs. Et pour ceux qui n'ont reçu qu'un talent au lieu de cinq, il y a moyen de le faire aussi fructifier, bien que d'une manière moins apparente, fût-ce même en devant le mêler à la pâte de ce monde pour lui donner plus de consistance.

3. Ce que M. Zander nous dit du principe d'égalité des rites qui lui paraît un non sens, demande un peu plus d'explications. Ici encore nous allons nous trouver, pour commencer du moins, en terrain abstrait. La pluralité des rites à valeur égale, tant de fois revendiquée par les papes depuis plus d'un demi-siècle suppose elle aussi une notion centralisée de l'Église, notion suivant laquelle on concevrait la proportion entre la vitalité chrétienne des fidèles et la liturgie exactement de la même manière pour toutes les Églises. Or, c'est ainsi que l'on conçoit cette proportion dans le catholicisme moderne, où, du moins avant les derniers mouvements destinés à revaloriser la liturgie, celle-ci ne jouissait que d'un crédit limité. La liturgie constituait chez la plupart un élément de vie religieuse comme beaucoup d'autres, une forme de spiritualité, une école à laquelle on pouvait se mettre ou ne pas se mettre, et dont certaines obligations qui avaient persisté, parce qu'elles représentaient des valeurs sacramentelles indispensables, étaient facilement réduites à ce minimum que redoute M. Schmemann pour les Orthodoxes. Mais, dans cette perspective, le rite devient une notion purement générique, à spécificité en soi interchangeable. Cependant « on tiendrait compte » des désirs des populations et des personnes et on encouragerait, pour respecter les règles d'appartenance origi-

nelle, tous les chrétiens à conserver le rite de leurs ancêtres. C'était peut-être un premier pas dans la largeur d'esprit. Déclarer tous les rites égaux en principe et n'accorder aucune préséance à l'un plutôt qu'à l'autre en était sans doute un second. Il ne faut pas vouloir chercher plus loin pour comprendre le principe de l'égalité des rites tel qu'il s'est révélé empiriquement dans le catholicisme moderne, ce qui constituait déjà un très grand progrès par rapport au passé. Mais bien entendu, arrivé à ce point, on n'est encore nullement sorti des catégories occidentales, et on raisonne suivant la forme de l'esprit latin. Pour en sortir, un troisième pas reste à faire, qui est de comprendre l'emprise que peut avoir sur toute la vie chrétienne la célébration des saints mystères et de la prière liturgique, lorsqu'elles se font l'une et l'autre dans la prolongation du don reçu et transmis depuis les Apôtres, suivant les formes connaturelles à chaque Église, selon l'intégration du dépôt contenu en chacune de celles-ci, et la vitalité ininterrompue de leur tradition.

Malheureusement, ce troisième degré d'élargissement fait encore grandement défaut à la plupart de ceux qui ont étendu leur intérêt et leur bienveillance au delà du latinisme. Pour cela, il faut une maturation beaucoup plus avancée, qui viendra peut-être un jour, mais qui est loin d'être répandue aujourd'hui. De là vient peut-être aussi cette tendance à concevoir l'Orthodoxie comme une forme « aberrante » du catholicisme, suivant l'expression de M. Zander, ce qui me paraît être un anachronisme, et peut-être faut-il en dire autant du mot « retour » employé par le P. Schmemann. De ce point de vue pourtant, je comprends la réaction de M. Z. et j'appliquerais volontiers aux deux premiers stades esquissés ce qu'il dit à la fin de sa lettre, à savoir que c'est là une dégradation « au niveau de sentiments fugitifs et superficiels » (liturgie = partie cérémonielle et extérieure du culte) de faits qu'il considère comme « appartenant à la vie spirituelle », ce qui veut dire pour lui à la vie spirituelle la plus profonde. C'est en effet ne comprendre le rite que d'une façon purement superficielle que de le supposer interchangeable sous prétexte que « tous les rites sont égaux ». La comparaison, toutefois, avec un relativisme dogmatique me paraît ici un peu forcée : un relativisme liturgique peut s'accommoder d'une identité de foi avec les données des grands conciles.

En somme, en complétant une formule souvent énoncée, et dont on ne peut tout de même contester la valeur, il faut dire, pour éviter l'inconvénient ressenti par M. Z., que « si l'Église n'est ni grecque, ni latine, ni slave, mais universelle », chaque Église est cependant

« ou grecque, ou latine, ou slave », tout en devant former avec les autres la « *catholica* universelle », et que, de ce point de vue, il n'y a ni égalité ni inégalité, mais dosage plus ou moins intense de l'élément sacral du christianisme conservé dans le culte et dans la participation à sa plénitude par les fidèles. Sous cet angle, le rite de l'Église orthodoxe n'est nullement égal à celui de l'Église catholique : il reflète mieux la liturgie céleste, et il informe bien plus profondément l'âme orientale que ne le fait chez nous le rite latin. Peut-être autrefois, au Ve siècle par exemple, avaient-ils tous deux une imprégnation à peu près égale dans l'âme des fidèles de l'une et l'autre Église. Mais avec le temps, cette imprégnation est allée en s'intensifiant de plus en plus en Orient, et en diminuant dans le monde occidental.

J'ose croire que ces réflexions, comme la lettre de M. le Prof. Zander elle-même, nous ont amené à clarifier l'atmosphère un peu plus depuis le premier débat. Elles veulent en tous cas se situer du côté du dialogue œcuménique, où généralement on ne recule point, mais où l'on se sent au contraire encouragé à poursuivre.

D. O. Rousseau.

De la conservation et des Droits de l'Église Orientale

Nous donnons ci-après un extrait de la circulaire récente adressée à son clergé par sa Sa Béatitude le Patriarche Maximos IV au sujet du droit particulier des Melkites selon le nouveau « De Personis », traduit directement de l'arabe. Une version française de cette même circulaire paraîtra ultérieurement dans la revue « Proche Orient Chrétien ».

« D'une façon générale nous ne pouvons qu'exprimer ici notre gratitude et nos félicitations pour la publication de ce code, car elle a exigé durant des années une étude approfondie et une recherche minutieuse de la part des illustres savants orientaux et occidentaux qui y ont travaillé ; ils ont étudié avec un soin admirable les sources historiques, juridiques et liturgiques et leur travail a fait l'objet d'entretiens et de consultations très fréquentes. Tout cela provoque l'admiration et la reconnaissance.

Il est inutile de montrer tous les avantages de cette législation. En effet tous ceux que la question intéresse, sentaient sa nécessité pour l'organisation du travail pastoral et pour faire connaître à chacun des groupes du clergé leurs droits et leurs devoirs. Quand la codification

a paru, elle a tracé au clergé une voie sûre pour l'accomplissement de sa tâche apostolique et elle a précisé aux laïques leur place et leur rôle dans l'Église. Quand chaque diocèse et chaque pasteur — quelle que soit leur importance — s'attachera à étudier la nouvelle codification et à en appliquer les décrets sprituels et disciplinaires dans le cadre de son travail, alors sera manifeste à tous le bien immense de cette codification et la réforme générale qui en résultera pour l'Église.

Sur bien des points le législateur s'est efforcé de s'attacher à l'esprit de l'Église orientale et à ses traditions et de faire revivre certaines de ses anciennes disciplines négligées ou perdues. Nous nous réjouissons aussi de constater que la nouvelle codification a inséré dans son texte certaines de nos requêtes réitérées touchants la défense d'intérêts de notre Église en Orient et qu'elle nous a donné la possibilité de nous occuper des fidèles de nos nombreuses colonies qui résident hors de notre juridiction patriarcale.

Il y a cependant quelques points importants qui ne nous ont pas paru conformes au droit et aux privilèges anciens. On nous avait promis que la nouvelle codification les maintiendrait et nous devons y tenir très fortement, non par orgueil, comme certains l'ont prétendu, ni par ambition d'une gloire personnelle éphémère, ni non plus pour rehausser le prestige de notre communauté minuscule au milieu des grandes communautés chrétiennes, mais dans un but bien plus élevé : l'intérêt constant de tous, l'intérêt de l'Église catholique et apostolique. Car cette Église doit comprendre en pratique et de façon visible et non point théoriquement et en principe seulement, tous les chrétiens sans distinction, et parmi eux les orientaux qui sont aujourd'hui quelques 250 millions, pour lequels nous devons préparer la voie de l'union et faire disparaître tous les obstacles. C'est là la noble ambition, pure de tout intérêt temporel, qui est capable de suciter et d'entretenir le zèle chrétien dans tous les cœurs.

C'est un fait de bon augure que Sa Sainteté le pape Jean XXIII ait commencé à montrer dans ce domaine une compréhension profonde de ces grandes vérités qui intéressent l'Église catholique au plus haut degré.

Quant aux points qui nous ont paru non conformes au droit et à nos anciens privilèges, nous nous contentons maintenant d'en faire une simple mention :

Premier point : Le premier point concerne la place des patriarches orientaux apostoliques dans la hiérarchie des dignitaires ecclésiastiques. Cette place était et doit rester la première après celle de celui qui occupe le saint siège de Rome, sans intermédiaire entre eux.

Deuxième point : le deuxième point concerne les pouvoir des patriarches. Dans beaucoup de questions d'importance, la nouvelle codification a amoindri les pouvoirs des patriarches en exigeant d'eux de recourir nécessairement au siège apostolique de Rome soit pour demander l'autorisation avant d'en faire usage, soit pour en demander la confirmation par après. Cette exigence est une diminution du pouvoir traditionnel des patriarches pouvoir que la nouvelle codification ne voulait en principe que confirmer.

Troisième point : Le troisième point concerne le choix du rite au moment de l'admission dans l'Église catholique. La loi suivie jusqu'ici voulait que l'oriental non catholique garde son rite quand il adhère au catholicisme ; par contre le premier paragraphe du 11e canon de la nouvelle codification nous a déçu : car il décrète ques les baptisés non catholiques de rite oriental, s'ils veulent adhérer à l'Église catholique, ont le choix entre les différents rites.

Et ce qui étonne est que ce canon qui permet aux occidentaux d'accepter les orientaux qui le veulent, défend aux orientaux d'accepter des occidentaux non catholiques.

Ces choses et d'autres dont il ne peut résulter pour l'unité de l'Église que préjudice, ont eu la plus profonde répercussion dans notre âme, à nous Patriarche et évêques grecs-melkites catholiques, en tant que chef de ce cher petit troupeau, confié à notre humble personne, et en tant que fils de ce glorieux Orient chrétien dont il nous est demandé de conserver l'héritage, et parce que nous sommes responsables de l'Église catholique à l'égard de nos frères non catholiques. Toutes ces questions nous les avons étudiées avec l'esprit de foi, de charité et de respect avec lequel doivent être étudiées les questions ecclésiastiques. Nous les avons étudiées avec la confiance absolue que nous avons dans notre S. Père le Pape de Rome dont nous confessons avec amour la primauté universelle et la juridiction générale. Nous sommes donc, comme nous l'avons souvent déclaré, des orientaux extrêmement attachés à leur caractère oriental et à nos usages et à l'esprit de notre Église orientale qui fut la première à répandre la religion chrétienne dans le monde, comme nous sommes des catholiques unis au siège du Pontife romain et confiants dans ses promesses et dans celles de ses illustres prédécesseurs, promesses qu'ils nous ont prodiguées à maintes reprises, surtout depuis le concile de Florence jusqu'à nos jours, parce que il est impensable que notre union soit un motif d'amoindrissement de notre dignité. Nous croyons que la divine providence — qui manifeste sa pleine puissance en se servant de faibles moyens pour accomplir de grande œu-

vres, comme dit l'Apôtre Paul — a établi notre Église pour qu'elle soit le lien naturel entre l'Orient et l'Occident chrétiens. Nous voulons malgré notre faiblesse être fidèles à notre mission, travaillant avec fidélité à sa réalisation. Quand quelque chose nous paraît incompatible avec cette mission, alors il ne nous est pas permis de nous taire, mais les responsabilités de notre charge nous invitent à attirer l'attention sur la nécessité d'une révision.

Nous avons accompli notre devoir dans un appel que nous avons adressé à Sa Sainteté le Pape par l'intermédiaire d'un envoyé spécial, appel revêtu de notre signature et de celle de nos frères les évêques, le 10 février 1958, à l'issue du saint synode tenu au Caire ; nous sommes décidés avec la grâce de Dieu à le poursuivre jusqu'au bout.

Nous avons fait cela et nous le ferons encore avec toute liberté et franchise et nous sommes sûrs du bon droit de notre cause, comme il convient à des fils aimants qui vénèrent leur père, se soumettent à lui et sont jaloux de son honneur.

Nous l'avons fait et nous le ferons encore parce que nous n'acceptions pas que vous disiez et que dise de nous l'histoire que nous avons vu le mal qui menace notre Église et notre existence, que nous avons fermé les yeux par faiblesse ou par négligence et que nous avons trahi nos devoirs.

Les organismes compétents se sont mis à étudier nos requêtes. Les premiers fruits de ce travail sont apparus et il nous a été demandé de poursuivre certaines recherches. Entre-temps, Dieu a rappelé à lui son fidèle serviteur le pape Pie XII le 9 octobre 1958. Puis son successeur, Sa Sainteté Jean XXIII, a été élu le 27 octobre 1958. Et comme le nouveau pontife connaît l'Orient et l'aime y ayant vécu de nombreuses années — et nous connaissons personnellement Sa Sainteté — à son avènement nous avons auguré beaucoup de bien de son accession au siège de Pierre. Ce qui a augmenté notre espoir et notre confiance, ce sont certaines déclarations qu'il a faites et principalement cette importante déclaration aux lointaines répercussions, faite à l'Église St-Paul de Rome, où il a annoncé le 25 janvier 1959 la prochaine réunion d'un concile œcuménique et la publication du droit canonique oriental. Dans la relation officielle publiée dans l'édition française du 30 janvier 1959 de l'*Osservatore Romano* qui est le porte-parole du Siège romain, on lit ce qui suit :

« Le Saint Père Jean XXIII a parlé des sujets les plus importants qui concernent les divers genres de l'activité apostolique comme le lui a montré l'expérience des trois premiers mois de son pontificat et qui regardent ses responsabilités en tant qu'évêque de Rome et en

tant que pasteur suprême de l'église catholique. En tant qu'évêque de Rome, Sa Sainteté a rappelé l'accroissement de l'extension de la ville durant les dix dernières années, les graves problèmes qui en résultent pour assurer le soin spirituel des habitants. Et en tant que pasteur suprême de l'Église il a rappelé les dangers qui menacent aujourd'hui la vie spirituelle des fidèles plus que par le passé, c'est à dire les erreurs qui ici et là se glissent parmi eux comme le serpent, et l'attachement excessif aux biens matériels qu'accentue aujourd'hui le succès des sciences techniques. C'est pour remédier à ces pressantes nécessités que le Souverain Pontife s'est inspiré des vieilles coutumes que l'Église n'a cessé de suivre et a annoncé trois faits de grande importance qui sont la réunion d'un synode diocésain pour la ville de Rome, la réunion d'un concile œcuménique pour l'Église universelle et la révision du code de droit latin après la publication du code de droit canonique oriental. Pour ce qui concerne le concile œcuménique le saint Père n'entend pas restreindre son objet au bien spirituel du peuple chrétien, il a pour but d'en faire un appel au communautés séparées pour traiter de l'union que les âmes désirent dans toutes les régions de la terre ».

Devant des dispositions aussi bonnes et aussi élevées, il nous est permis d'espérer qu'on fera justice à l'Église orientale et qu'on reconnaîtra tous ses droits.

Et maintenant il ne nous reste qu'à vous inviter tous avec insistance à vous grouper autour de nous et à vous unir à nous pour adresser de ferventes prières au grand évêque des évêques, notre Seigneur, Dieu et Sauveur Jésus-Christ. principe et achèvement de la foi, qui édifie et conserve l'Église pour qu'il accorde à tous ses chefs responsables dans toutes les parties de la terre, depuis notre saint Père le Pape jusqu'au plus petit séminariste, tout ce dont ils ont besoin en fait de lumière, de sagesse, de prudence et de force pour accomplir leur devoir selon le cœur de Dieu pour le rapprochement des cœurs et des esprits et pour la réalisation de l'union dans la sainte Église du Christ.

Enfin nous vous réitérons le salut fraternel dans le Seigneur, Nosseigneurs les Révérends Évêques ; à vous, chers prêtres aimés dans le Seigneur, nous vous accordons notre salut paternel et notre bénédiction apostolique ».

Maximos IV.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

L. Cerfaux et J. Tondriau. — Un Concurrent du Christianisme: Le Culte des Souverains dans la Civilisation gréco-romaine. (Coll. Bibliothèque de Théologie, III, 5). Paris, Desclée et Cie, 1957 ; in-8, 535 p.

Fruit d'une étroite collaboration entre Mgr L. C. et M. J. T., cet ouvrage se propose de donner une synthèse provisoire de l'évolution du culte des souverains. J. T. avait préparé ce travail de longue date par une série d'études de détails d'une compétence remarquée. L'apport de Mgr C. est particulièrement notable dans les pages consacrées à Israël et dans l'importante conclusion qui analyse les répercussions du culte des souverains sur le judaïsme et le christianisme. Au centre de ce travail se situe évidemment la divinisation d'Alexandre. Par un ensemble de monographies d'une clarté et d'une précision remarquables, les AA. établissent que la divinisation des souverains est un phénomène typiquement hellénistique, inconnu des monarchies à caractère national. On ne lui trouve d'antécédent ou de modèle ni dans les royautés primitives ou orientales, ni en Égypte, ni en Crète ou à Mycènes, ni dans les cités grecques primitives. Alexandre lui-même n'a pas introduit de théories nouvelles dont on ait pu directement s'inspirer. Du culte des souverains à l'époque hellénistique, l'ouvrage étudie les diverses manifestations dans chacune des provinces héritées par les diadoques et enfin sa grande reprise et son orchestration dans l'empire romain. Sur le christianisme, l'influence du culte des souverains se limita tout au plus à des emprunts matériels. L'antagonisme entre les deux religions était trop net pour qu'il pût y avoir compénétration. Une bibliographie très fournie qui vient en tête du volume et des tables détaillées achèvent d'en faire un instrument de travail de premier ordre.

D. E. L.

F. Taeger. — Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes. Bd. I. : Hellas. Stuttgart, Kohlhammer, 1957 ; in-8, 460 p., DM. 39.

Le travail de M. F. T. nous livre les deux premières parties d'une monumentale étude consacrée au même sujet que l'ouvrage précédent. Avant d'entreprendre cette somme, F. T., lui aussi, s'était signalé par des monographies perspicaces qui depuis une vingtaine d'années ont consacré son

autorité. Le titre du volume déroute un peu, puisqu'il paraît restreindre à la fonction royale cette relation de l'homme à la divinité dont l'A. analyse pourtant de façon nuancée les multiples aspects. M. F. T. consacre tout le premier livre à la période grecque préalexandrine. On y trouvera de bonnes analyses qui compléteront utilement l'ouvrage de Mgr C. et J. T. Par contre l'Orient et l'Égypte pharaonique ne sont pas dans ses perspectives et tout est centré sur la Grèce. L'ouvrage se termine sur quelques pages rapides consacrées à l'attitude du judaïsme vis-à-vis du culte des souverains à l'époque des Séleucides. Le second volume qui traitera de Rome donnera les conclusions de cette synthèse. D. E. L.

Hermas. — Le Pasteur. Texte grec, introduction, traduction et notes par R. Joly. (Coll. Sources chrétiennes n° 53). Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; in-8, 410 p.

Eusèbe de Césarée. — Histoire ecclésiastique, t. III. Texte grec, traduction et notes par G. Bardy. (Même Coll. n° 55) 1958 ; in-8, 174 p.

Athanase d'Alexandrie. — Apologie à l'empereur Constance. Apologie pour sa fuite. Texte critique, traduction et notes par J.-M. Szymusiak. (Même Coll. n° 56) 1958 ; in-8, 192 p.

Théodoret de Cyr. — Thérapeutique des maladies helléniques. Texte critique, introduction, traduction et notes par P. Canivet. (Même Coll. n° 57) 1958 ; Deux vol., in-8, 288 + 244 p., 4.800 fr. fr.

Denys l'Aréopagite. — La Hiérarchie céleste. Introduction par R. Roques, étude et texte critiques par G. Heil, traduction et notes par M. de Gandillac. (Même Coll. n° 58) 1958 ; in-8, 440 p., 2.400 fr. fr..

Trois antiques rituels du Baptême. Introduction, traduction et notes par A. Salles. (Même Coll. n° 59) 1958 ; in-8, 68 p., 360 fr. fr.

Plusieurs travaux que M. R. Joly nous avait donnés sur *Le Pasteur d'Hermas* depuis 1953, parmi lesquels une étude sur la doctrine pénitentielle du *Pasteur* dans la *Revue de l'Histoire des Religions* (1955, pp. 32-49), l'avaient préparé à cette édition. Ce n'est donc pas une surprise que de le voir ici présenter, traduire et annoter ce livre. D'aucuns avaient même pensé que, en concurrence avec Miss Whittaker, éditeur du *Pasteur d'Hermas* dans le GCS (1er fascicule des *Pères apostoliques* de cette collection, 1956), il serait arrivé le premier. M. Joly a l'avantage d'avoir dans son introduction des chapitres doctrinaux sur la pénitence, la christologie, l'Église, et, outre une utile traduction française, un index grec complet. L'édition du GCS, tout de même plus sûre au point de vue critique, s'était contentée d'un supplément à l'index patristique de Goodspeed.

M. Bardy était mort en 1955, ayant achevé la préparation du IIIe vol. (l. VIII-X, et les « Martyrs de Palestine ») de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe pour la Collection « Sources chrétiennes ». Voici donc l'œuvre en principe terminée. Un 4e vol. est cependant annoncé. Il comprendra un commentaire à retouches de tout l'ouvrage, et sans doute, comme le signalait l'introduction du 1er tome, les tables. Le P. Camelot a accepté de faire ce travail ; c'est lui du reste qui a veillé à l'édition du présent volume ; il semble avoir dû recourir, pour une mise au point de l'œuvre, au texte de Grapin. — L'œuvre d'Eusèbe a été considérée dans la tradition comme intrinsèquement liée avec celle de ses continuateurs Socrate et Sozomène ; aussi pourrait-on se demander s'il n'y aurait pas quelque

intérêt à réserver pour un index général, après parution de ces deux auteurs dans la même collection, le matériel contenu dans toutes les « Histoires ecclésiastiques » anciennes.

Nous attendions du P. J.-M. Szymusiak quelque œuvre de saint Grégoire de Nazianze qu'il a sur le métier depuis longtemps, et depuis longtemps aussi promise aux « Sources chrétiennes ». Serait-ce l'*Encomium in laudem Athanasii* de ce saint docteur qui l'aurait mis sur une nouvelle piste ? Les deux Apologies à Constance d'Athanase nous sont données ici en traduction française, avec une réédition du texte grec de H. G. Opitz (*Athanasius Werke*, t. II, 1 : Die Apologien, 1935) très critiqué jadis par F. Scheidweiler (*Byz. Zeitschr.*, 1954, pp. 73 sv.), réétudié ici d'après les mêmes mss, mais en revenant à une forme somme toute plus proche de l'édition bénédictine reproduite par Migne. Opitz est mort accidentellement au front russe durant la dernière guerre et l'Académie de Berlin (GCS) a décidé de reprendre son travail suivant la méthode qu'il avait adoptée. Cependant rien n'a paru encore depuis ce temps.

Le grand docteur antiochien Théodoret de Cyr, qu'on a jugé plus sévèrement autrefois qu'aujourd'hui, a eu le grand mérite d'être resté dans la communion catholique, malgré ses énormes difficultés et ses luttes avec saint Cyrille d'Alexandrie à propos du concile d'Éphèse. La Collection « Sources chrétiennes » nous avait déjà donné (nº 40) de Théodoret, avec une introduction, un texte critique, une traduction et des notes de Y. Azéma, le premier volume de la *Correspondance* (1955), et on espère bientôt le second. Théodoret a écrit, sinon la meilleure, du moins la plus imposante apologie du christianisme que l'on possède contre le paganisme, qui avait connu une recrudescence sous l'empereur Julien, particulièrement dans la région d'Antioche. — Le P. Canivet, après une introduction soignée, reproduit ici l'édition critique de Raeder (éd. Teubneriana, 1905), en y ajoutant un certain nombre de variantes omises alors, dans un texte grec recollationné. Il a fallu deux volumes pour insérer, avec leur traduction, les douze livres de cet important ouvrage. Parmi les index, les 16 pages consacrées aux citations d'auteurs anciens nous ont paru spécialement utiles pour l'étude des sources profanes de la littérature patristique. L'A. y avait été spécialement préparé par son très remarquable ouvrage sur ce même traité de Théodoret : *Histoire d'une entreprise apologétique au Ve siècle*, dont on lira la recension plus loin.

Si on a été, depuis cent ans, de zéro à l'infini à la recherche d'un pseudo-Denys toujours non identifié, le texte même de son œuvre avait été très négligé. L'attention que portaient les chercheurs à ne pas éditer de *spuria* avait sans doute été pour quelque chose dans cette omission. Car depuis que Migne avait reproduit, il y a plus d'un siècle, l'édition de Corderius (1634), on n'avait plus imprimé le texte grec du *Corpus* dionysien. Encore celui-ci alternait-il avec les commentaires de Pachymère et de Maxime le Confesseur, ce qui rend le maniement de l'édition parfois difficile. Il y avait donc beaucoup à renouveler ; c'était bien alléchant que de le faire, en somme, avec les ressources de la critique contemporaine. Le travail, a été accompli, et il y a tout lieu de croire qu'il est bien fait, par M. G. Heil, qui nous donne ici, pour la *Hiérarchie céleste* tout au moins, une édition critique soignée et intelligente ainsi qu'une étude de 62 pages sur son travail. Dans sa traduction, M. M. de Gandillac, qui a annoté copieusement son texte, a considérablement amélioré ce qu'il nous avait donné jadis dans

son volume français des *Œuvres complètes du pseudo-Denys* (Paris, 1943). Lui aussi a expliqué son point de vue en quelques pages liminaires (pp. 65-68). Quant à l'introduction proprement dite, qui est de M. R. Roques, elle compte près de 100 pages. L'auteur, tirant profit de ses remarquables travaux sur l'œuvre du pseudo-Denys qu'il nous a donnés au cours de ces dernières années (cfr *Irénikon*, 1958, pp. 427-449) nous explique, en en renouvelant tous les aspects, la pensée du mystérieux écrivain et la signification de la *Hiérarchie céleste*. — Cet ensemble constitue un monument de travail et de science, un des plus beaux — sinon le plus beau — que nous ait donnés jusqu'à présent la Collection « Sources chrétiennes ».

Les trois antiques rituels de Baptême prennent place dans la « série orientale » (couverture rouge) de la collection « Sources chrétiennes », parce qu'ils ne sont, d'après le P. Salles, qu'une compilation de trois rituels baptismaux insérés dans la version éthiopienne de la *Traditio Apostolica* attribuée à Hippolyte. Étude courte, en somme, et fragments succincts, dont l'ensemble eût pu former un article de revue, mais dont on est heureux de posséder le texte en un petit fascicule quoique la présentation de l'A. ne nous offre pas toutes garanties. D. O. R.

Ernest Evans. — Tertullian's Treatise on the Incarnation. Introduction, traduction et commentaire. Londres, SPCK, 1956 ; in-8, XLIII-198 p., 32/6.

L'A. continue ici son édition critique des œuvres de Tertullien, dont il nous avait déjà donné l'*Adversus Praxeam* en 1948 et le *De Oratione* en 1953 (cfr *Irén.* 1951, p. 241 et 1955, p. 116). La base de son texte est une revision de celui de Kroymann dans le CSEL (LXX), avec lequel il ne s'est pas toujours trouvé d'accord, pas plus qu'avec les leçons du ms de Troyes que Kroymann suivait souvent. M. E., un des meilleurs connaisseurs de Tertullien, nous donne d'abord une introduction développée (pp. VII-XLIII), le texte avec apparat critique et une excellente traduction anglaise en regard (pp. 4-81), des *Notes and Commentary* (pp. 82-183) qui comprennent un résumé de chaque chapitre et des notes nombreuses, érudites et perspicaces. Viennent ensuite un index scripturaire, un autre index des références patristiques parallèles et un vocabulaire des mots latins. — Ce traité est particulièrement précieux pour connaître d'une part le docétisme de Marcion et d'Apelle, et d'autre part les formules christologiques de Tertullien, formules déjà coulées en des expressions vigoureuses et précises, qui devancèrent pour ainsi dire, et presque d'une manière étonnante, les spéculations des Pères des IVe et Ve siècles. D. H. M.

Pierre Canivet. — Histoire d'une entreprise apologétique au Ve siècle. (Coll. Bibliothèque de l'Histoire de l'Église). Paris, Bloud et Gay, 1958 ; in-8, XXIV-384 p., 12 tableaux.

Il faut tout d'abord ici présenter cette nouvelle collection, qui se place « dans l'orbite de Fliche et Martin », pour illustrer par des travaux plus copieux et plus détaillés les chapitres de la grande *Histoire*. En voici donc le premier volume. Il nous donne l'entreprise apologétique que Théodoret de Cyr écrivit sous le titre *Thérapeutique des maladies helléniques* entre 420 et 425, et que le P. Canivet a fait paraître presque en même

temps que cette imposante étude, dans la Collection « Sources chrétiennes ». (Cfr plus haut, p. 254-255). — C'est toute la situation politique et religieuse du milieu antiochien du Ve siècle qui est retracée ici : le regain de paganisme à partir de l'empereur Julien, les relations entre le monde grec et le monde syrien dans la région d'Antioche (Théodoret était lui-même syrien d'origine et parlait le syriaque), la vie monastique dont Théodoret est un fervent défenseur, les polémiques contre les Juifs et contre l'hellénisme. Mais l'intérêt majeur de l'ouvrage consiste dans les 2e *(La méthode apologétique et les citations d'auteurs profanes)* et 3e parties *(La culture profane de Théodoret)* où les sources du grand écrivain antiochien sont étudiées avec une étonnante pénétration, qui les fait excellemment revivre et nous plonge dans les milieux chrétiens encore saturés d'hellénisme du Ve siècle. — L'A. s'est donné la peine d'insérer sur feuilles mobiles en fin de son volume douze tableaux de recherches sur les sources des citations de Théodoret, qui travaillait surtout d'après des florilèges, et où sont établies les concordances de la *Thérapeutique* suivant l'ordre de ces citations, à partir de l'édition de « Sources chrétiennes », et en suivant en synopse dans les autres colonnes, les citations d'après Clément d'Alexandrie, la *Préparation évangélique* d'Eusèbe, et celle des auteurs anciens. — Travail considérable et unique, qui est en même temps une riche contribution à l'étude de la littérature hellénique. D. O. R.

François Halkin. — Bibliotheca hagiographica graeca. Subsidia hagiographica, n° 8a. Tomes I-III. Bruxelles, Bollandistes, 3e éd. 1957 ; in-8, XVIII-284, 322 et 351 p.

Nous sommes heureux de présenter ce travail minutieux et précis de l'éminent bollandiste qui a la charge de la partie gréco-byzantine de l'hagiographie. L'A. exprime, dans sa préface, le souhait très justifié que cette œuvre puisse contribuer au progrès des études byzantines et en même temps à l'illustration des gloires de l'Église d'Orient. La grande admiration que témoignent les Orthodoxes au courant de l'œuvre des bollandistes ne fera qu'augmenter avec l'usage constant et pratique de ces trois volumes, qui donnent le *topos* des lectures non bibliques de l'Office byzantin pour toutes les fêtes fixes de l'année liturgique, et même beaucoup plus. L'édition précédente datait de 1909 et ne comprenait qu'un volume. Dans la nouvelle édition on a inclus des éditions nouvelles de textes déjà imprimés ou de textes nouveaux ou de textes relatifs à des saints nombreux manquants dans la BHG2 ; ensuite on a signalé les textes pour les fêtes du Christ (Nativité, Circoncision, Théophanies, Hypapanti, Transfiguration, Résurrection de Lazare), et pour celles de la Croix ; les miracles des icones du Christ, les textes concernant la Théotokos, les *Narrations utiles à l'âme*, la fête de l'Orthodoxie, les Patérika et Gérontika (ici on indique une série de spécimens éparpillés de cette forêt des Apophtegmes). Les homélies pour les fêtes du temps (Pâques, Ascension, Pentecôte et dimanches) groupées surtout dans les Panégyrika ont été omises. On comprend que l'*Ueberlieferung* de Ehrhard ait été mise abondamment à contribution ; l'addition des textes inédits constitue l'innovation la plus importante de cette 3e édition. Sauf exceptions les néosaints postérieurs à 1500 n'ont pas été admis. Quelques petites observations : aux numéros 2273 et 2307 n'y a-t-il pas

lieu de préciser *sub Andronico Palaeologo* (II ou III), au 2111 : *sub Theodosio* (Magno) ? Chez Marc Eugénicos manque la date de sa fête (19 janvier) qui n'est pas celle de sa mort. On remarque l'absence du nom de Photius ; puisque l'A. mentionne le synaxaire même de beaucoup de néo-saints, il aurait pu mentionner celui de Photius qui se rencontre aussi dans des manuscrits utilisés en Italie méridionale et à Grottaferrata (cf. *Analecta Bollandiana* 70 (1952) 209). Au numéro 2264 : la date de la fête des martyrs tués en Bulgarie est le 23 juillet. Des *Indices auctorum, editorum, initiorum* clôturent le IIIe volume ; quelques lignes auraient suffi pour y indiquer l'ordre des chiffres bouleversé par le nouvel arrangement dans la suite des textes. D. I. D.

Archiv für Liturgiewissenschaft. Bd. V/1 et 2. Ratisbonne, Pustet, 1957-1958 ; in-8, 232 + IX-240 p.

Dans le Ier tome, R. RUDOLPH publie avec une introduction le texte de trois anciens offices de saint Léopold d'Autriche. J. P. DE JONG poursuit ses stimulantes études sur la commixtion, cette fois en analysant en détail saint Éphrem et saint Jean Chrysostome. La pensée de ce dernier serait peut-être moins complexe que ne la décrit l'A., car tous les textes ne nous paraissent pas sur le même plan. Malgré son éloignement du point de départ, l'A. a l'art de nous présenter des textes pleins de richesses. A. DOLD nous offre un commentaire sur un curieux missel de la *Württembergische Landesbibliothek*. Le P. JUNGMANN enfin nous présente un exposé critique des travaux du chanoine Chavasse sur le Carême. Il souligne les progrès que le prof. de Strasbourg a fait accomplir à certaines questions (scrutins, etc.) mais il met en doute la valeur des arguments avancés par lui en faveur d'un carême de trois semaines à Rome durant la première moitié du IVe siècle. Nous aimerions connaître la réaction de M. Chavasse. Le *Literaturbericht* comporte la liturgie orientale depuis le IVe siècle, celle du VIIIe au XVe siècle et enfin la liturgie occidentale au temps de la Réforme et du Baroque.

Le IIe tome s'ouvre par un exposé d'ensemble par HAAG de la question des manuscrits de la mer Morte. V. WARNACH reprend le problème du baptême dans *Rom.* 6. A la lumière de la littérature parue surtout depuis 1954, il réfute à nouveaux frais R. Schnackenburg (en fonction cette fois de l'article de ce dernier dans la *M. Th. Z.* 1955) et en second lieu E. Stommel. Une réfutation de ces exégètes n'équivaudrait sans doute pas nécessairement à mettre hors de doute l'interprétation mystérique dans sa technicité. B. NEUNHEUSER développe la conférence qu'il a donnée à Oxford en 1955 en se limitant ici à l'eucharistie dans la seule patristique et ses rapports avec la *Mysterienlehre*. Il examine quelques recensions de l'ouvrage de Fittkau sur saint Jean Chrysostome analysé ici même et dont il conteste les conclusions, puis il développe son analyse antérieure du livre de Betz sur la présence actuelle de l'œuvre du salut dans la patristique prééphésienne et y joint la critique de quelques comptes rendus consacrés à cet ouvrage. Il reconnaît d'ailleurs un certain développement entre les Pères grecs et l'école de Maria Laach. K. GAMBER s'efforce de replacer plusieurs oraisons du *Rotulus* de Ravenne dans le cadre des Vigiles de Noël au temps de saint Pierre Chrysologue. Au programme du *Litera-*

turbericht : l'art de la période romane et préromane ; puis un nombre de sujets divers (histoire des religions, renouveau liturgique, piété et théologie de la liturgie, etc.). S'ajoutent désormais des recensions particulières indépendantes du *Bericht*. D. H. M.

Ἡμερολόγιον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος τοῦ ἔτους 1959. *Ἔτος πρῶτον.* Athènes, Apostoliki Diakonia ; in-12, XVI-319 p., 20 dr.

Depuis 1954 une commission synodale a été chargée de la publication du *Calendrier ecclésiastique* commencée en 1924 par le protonotaire de l'archevêché d'Athènes, Emmanuel Farlékas. Celui-ci étant décédé en 1958, on a changé le titre en *Calendrier de l'Église de Grèce.* Cette commission est composée actuellement de l'évêque auxiliaire d'Athènes, Mgr Chrysostome Thémélis (évêque titulaire de Thaumakos), des protoprêtres Emm. G. Mytilinaios et Jean Sp. Ramfos et de l'économe Const. Platinitis. Remarquons dans la partie typicologique faite avec grand soin l'addition de nombreux mégalynaires et des Offices de Marc Eugénicos (au 19 janvier, d'après l'acolouthie très anticatholique composée par Calliste Vlastos en 1896) et du patriarche Photius (au 6 février, d'après celle rééditée par le prof. J. Karmiris en 1951). Ces additions font partie du programme de travail intense organisé contre les propagandes étrangères (cf. *Vers l'Unité chrétienne* nº 105 (1958) p. 87 s. et *Irénikon* (1958) p. 345). Ceci appert encore mieux dans l'*Himérodiktis* (Calendrier à effeuiller) de 1959 édité par la même *Apostoliki Diakonia*, l'organe exécutif de l'Église de Grèce. Tous les textes (une feuille par jour) ont pour but la préservation de la foi orthodoxe contre les influences étrangères : pendant plus d'un mois on met les Grecs en garde contre l'*Ounia*, ensuite contre les protestants et leurs hérésies : luthériens, calvinistes, adventistes du septième jour et surtout chiliastes ou jéhovistes. Des feuilles nombreuses intercalées rapportent des témoignages pleins de louange pour l'Orthodoxie dus à des théologiens catholiques et protestants, et tirés surtout du livre *La Nostalgie de l'Orthodoxie* (éd. *Zoï* 1956). — La partie administrative du premier Calendrier est un essai d'annuaire des Églises orthodoxes. Après les quatre patriarcats anciens (avec leurs dépendances à l'étranger) viennent les Églises de Russie, Chypre, Grèce (statistiques habituelles détaillées), Serbie, Roumanie, Géorgie, Pologne, Albanie (hiérarchie d'avant 1940 dont la moitié, deux évêques, réfugiés en Grèce) et Bulgarie où l'on remarque que l'érection du patriarcat n'est pas reconnue par les Églises non slaves ; il serait plus exact de dire : par les Églises qui ne se trouvent pas sous un régime communiste, la Roumanie n'étant pas un pays « slave ». Cette fois-ci les patriarcats de Roumanie et de Serbie ont fourni des indications précises sur le nombre des fidèles de leurs éparchies, sur les monastères et les moines. On n'y trouve que très peu de renseignements sur les Églises russes synodale (à l'étranger) et américaine. D. I. D.

Christos Androutsos.—*Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας.* Athènes, Astir, 2e éd. 1956 ; in-8, ιϛ'-460 p.

Cette deuxième édition du livre classique de M. A. paru en 1907, est en tous points semblable à la première, par fidélité à l'œuvre de l'auteur défunt. L'ouvrage se présente comme un manuel succinct, exposant systé-

matiquement les vérités dogmatiques orthodoxes. Les aspects apologétiques sont laissés de côté, l'A. ayant traité ces questions dans un livre à part : *Συμβολικὴ ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου*. Mais il ne manque pas à l'occasion de relever les points de divergence avec les protestants et les catholiques, sans avoir toujours le ton irénique souhaitable. — Dans sa préface il définit le sens de la théologie dogmatique, en opposition avec les protestants. Il précise le rôle de la raison : celle-ci ne peut que confirmer le dogme, et travailler à l'exposition et à la systématisation de l'ensemble, la théologie n'ayant d'autres sources que celles de la Révélation : l'Écriture et la Tradition saintes. Il fait remarquer le rôle particulièrement important qui appartient au théologien orthodoxe. Alors que le théologien catholique se trouve déjà devant les formules dogmatiques toutes faites des conciles de Trente et du Vatican et des définitions papales, le théologien orthodoxe a à formuler et préciser les *theologoumena* et à rechercher la matière dogmatique de l'Écriture et spécialement de la Tradition sainte, dans son évolution homogène, depuis l'époque du Christ et des apôtres, jusqu'aujourd'hui. La doctrine des Conciles œcuméniques (dont le dernier est celui de 787 à Nicée), et la doctrine unanime des Pères, sont d'une première importance. La valeur de l'époque qui suit n'est pas moindre, car elle ne fait que continuer la première période des grands Conciles œcuméniques. On trouve donc, entre autres, une base dogmatique, même si elle est moins prestigieuse parce que non œcuménique, dans les « livres symboliques » de l'Église orthodoxe du XVIIe siècle. Et enfin, plus généralement, on a toujours comme source l'esprit orthodoxe, qui inspire toute la suite de la sainte Tradition et s'exprime dans la foi, la piété et la pratique de l'Église. L'A. présente ensuite la notion de dogme, la méthode et les sources de la théologie dogmatique et sa distinction des autres disciplines théologiques. — Le corps de l'ouvrage comprend deux parties : A*)* Les antécédents de la Rédemption (pp. 32-164), en quatre chapitres : 1) La Théologie (= *De Deo Uno et Trino*) ; 2) La création du monde ; 3) La Providence divine ; 4) Le monde (surtout les anges et l'homme) ; B) La Rédemption par le Christ (pp. 165-448), en trois sections : *a)* La Christologie, en deux chapitres : 1) La personne du Sauveur ; 2) L'œuvre du Sauveur ; *b)* La participation à la Rédemption, en trois chapitres : 1) La grâce divine ; 2) L'Église ; 3) Les sacrements ; *c)* L'achèvement de la Rédemption (= *De Novissimis)*, en deux chapitres : 1) Le jugement particulier ; 2) L'achèvement final. — L'ouvrage se recommande par la clarté de l'exposé et l'esprit de synthèse. L'A. paraît bien au courant de la théologie scolastique, et connaît bien son latin. Si sa position à l'égard des doctrines protestantes est la même que celle de la théologie catholique, il ne craint pas d'exposer brièvement et de défendre contre l'Église romaine les points de controverse traditionnels entre les deux Églises. Outre la primauté du pape (« la cause principale du schisme », p. 292) et le *Filioque*, il rejette la doctrine de l'Église catholique concernant les œuvres surérogatoires des saints, la peine temporelle due au péché et les conséquences de ces deux doctrines : les indulgences et le purgatoire. M. A. explique que les âmes, après la mort et avant le jugement dernier sont au ciel ou en enfer. Les suffrages des vivants peuvent cependant faire passer au ciel quelques âmes non endurcies dans le mal. Les âmes, selon leur état moral au moment de la mort, sont ou bien bonnes ou bien mauvaises. Après le jugement particulier qui suit la

mort et en attendant le dernier jugement, les âmes reçoivent une partie seulement de leur récompense ou de leur punition. La béatitude totale et le châtiment définitif n'auront lieu qu'après ce jugement final. — Dans la doctrine des sacrements l'A. ne s'écarte de la doctrine catholique que dans les points bien connus. — L'ouvrage, très peu vieilli, donne une idée exacte de la pensée orthodoxe et mérite une large diffusion. Nous savons qu'il existe en ms. une traduction française de cette *Dogmatique*. Nous aimerions en voir la publication. M. A.

Ioannis A. Papadopoulos. — *Ἐπίτομος Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*. New-York, s. n., 2e éd. 1955 ; in-8, 282 p.

La parution de la première édition de ce livre à Alexandrie (Égypte) en 1932 a été favorablement recensée dans *Irénikon* (VII (1937), p. 82). Cela nous permettra d'être bref, d'autant plus que le plan de l'ouvrage est identique à celui de la *Dogmatique* d'Androutsos recensée ci-dessus. Le livre est donc un résumé. C'est un simple exposé de l'enseignement orthodoxe courant et nullement une démonstration de la vérité de cet enseignement. Ce point vaut d'être noté, car si on trouve ici le *quid* de la foi orthodoxe, on y chercherait en vain le *cur* ou le *quomodo*. Une comparaison sommaire avec la 1re édition n'a révélé aucune modification, si ce n'est l'addition de quelques références aux *Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα* du prof. J. Karmiris. D. G. B.

Apostolos Makrakis. — **Divine and Sacred Catechism,** as taught by the Holy Spirit and its Official Instruments from the day of the Pentecost until the last Ecumenical Synod. Expounded in Comparison and Contrast with the Contradictions and Misinterpretation of the Devil. Chicago, Hellenic Christian Educational Society, 1956 ; in-8, 224 p.

Qui était Apostolos Makrakis ? Qu'est la *Hellenic Christian Educational Society* ? Nous l'ignorons. A. M. se dit catéchiste, ses admirateurs l'appellent « le philosophe des philosophes » (p. IV). La critique interne nous dit que A. M. n'est déjà plus de ce monde, qu'il était Grec, qu'il possédait à un degré éminent le don oratoire propre à sa race, qu'il était Orthodoxe mais d'une orthodoxie assez particulière, qu'il était fanatique et crédule à l'excès. Auteur, traducteur et éditeur devront nous excuser si nous refusons de prendre au sérieux un livre qui proclame parmi mille autres énormités que les bruits selon lesquels les prêtres latins étranglent *(sic)* celui à qui ils viennent de conférer le sacrement d'Extrême-Onction, s'il ose encore manifester des signes de vie, n'ont rien d'improbable (p. 181). Malgré la recommandation donnée par l'actuel patriarche œcuménique, alors archevêque d'Amérique, et qui laisse deviner « l'originalité » d'A. M. (appendice, p. 4), nous ne pouvons pas croire que ce livre nous fasse entendre la vraie voix de l'Orthodoxie œcuménique. D. G. B.

Myrrha Lot-Borodine. — **Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle : Nicolas Cabasilas.** Paris, Éd. de l'Orante, 1958 ; in-8, XIII-196 p.

Cet ouvrage est à la fois la reprise d'études précédemment parues et retravaillées en vue d'une refonte, et une œuvre de fin de vie, un cantique vespéral. L'A. s'y était appliquée avec beaucoup de peine en raison de son grand âge et de sa faible santé, elle y mit toutes ses dernières forces. On y retrouvera, avec l'admiration passionnée qu'elle porta à l'un des théologiens byzantins les plus complets et qui a porté à son maximum la doctrine spirituelle de l'eucharistie, le goût d'une terminologie puisée aux sources de l'original grec, quelquefois même à la stylisation latine de ce vocabulaire. — Trois parties forment l'ouvrage : 1° L'entrée dans l'ordre sacral (typologie du sanctuaire et explication de la divine liturgie) ; 2° De la vie en Christ (titre d'un des principaux ouvrages de Cabasilas) et des Sacrements ; 3° La doctrine expérimentale de l'*Amor Dei* avec un dernier chapitre sur le martyre. On sent dans toutes ces pages une pénétration intuitive due en grande partie à ce que l'A. est entrée dans son sujet avec la connaturalité de son âme profondément orthodoxe. Comme l'écrivait jadis le P. Congar à propos de ses études sur la déification dans l'Église grecque : « Mme Lot-Borodine a sur tout autre spécialiste l'avantage d'entrer dans l'intime des doctrines qu'elle étudie et de deviner comme sans effort le secret du jardin fermé » (cfr p. X). Une courte notice biographique de l'A. est insérée en tête du volume. — Signalons une petite erreur de transcription : Rabbula d'Édesse est appelé deux fois Radule (p. 166 et dans l'index, p. 194). D. O. R.

Kirchliches Jahrbuch 1956 et 1957, für die evangelische Kirche in Deutschland, éd. par J. Beckmann. 83e année. Gütersloh, Bertelsmann, 1957 ; in-8, XI-382 p. ; 84e année, 1958 ; XV-295 p.

Pour qui veut suivre les événements marquants des Églises évangéliques allemandes, cet annuaire est d'un précieux secours. Non seulement les faits saillants y sont consignés, mais tous les documents intéressants, discours, décisions des synodes, soigneusement collationnés dispensent d'un recours à des publications souvent quasi inaccessibles. Comme pour les volumes précédents, la partie principale est consacrée à la *Kirchliche Zeitgeschichte*. Relevons pour l'année 1956, due à J. Beckmann, le synode de l'*EKD* à Berlin sur l'unité de l'Église évangélique en Allemagne et son rôle dans l'unité du peuple allemand, le *Kirchentag* de Francfort entre autres sur la confession, le dialogue entre l'Église et l'État devenant toujours plus pénible en Allemagne orientale. Élu entre-temps président de l'Église de Rhénanie, J. Beckmann a encore pu assurer pour 1957 la partie relative à l'Allemagne orientale : la lutte autour de la consécration de la jeunesse, les vexations toujours plus nombreuses. Le reste de la chronique a été assumé par le Dr. Niemeier pour l'*EKD*, par le Dr. Wilkens pour l'Église luthérienne et par le Dr. Hildebrandt pour l'Église évangélique de l'Union. Le tome de 1956 nous donne en plus une étude sur les nouvelles formes de l'apostolat des hommes ainsi qu'une longue chronique de l'Église orthodoxe ; celui de 1957, contient un exposé sur le travail caritatif de l'*EKD* depuis 1949, aide aux personnes déplacées et à l'Allemagne de l'Est. Les deux volumes se ferment sur des statistiques des ministres du culte et de la pratique des sacrements. D. N. E.

Martin Luther. — Ausgewählte Werke, 3e éd. par H. H. Borcherdt et Georg Merz, Ergänzungsreihe, t. 2 : **Vorlesung über den Römerbrief 1515 /1516.** Munich, Kaiser Verlag, 1957 ; in-8, 536 p.

Pour les autres volumes de cette nouvelle édition des œuvres choisies de Luther, cfr *Irénikon* 1958, p. 117. Le Dr. Eduard Ellwein a entièrement revu le tome présent (1re éd., 1927) qui contient le commentaire aux Romains. Les annotations et plus spécialement encore le registre des notions et des termes les plus saillants seront d'un grand secours pour la compréhension de ces *initia Lutheri*, dont l'étude reste toujours éclairante pour ceux qui ont à cœur de saisir les intentions fondamentales du mouvement de la Réforme. D. T. S.

Martin Luther. — Œuvres. Genève, Labor et Fides, t. I, 1957 et t. V, 1958 ; in-8, 308 et 265 p.

Les éditions de *Labor et Fides* comptent présenter dans cette série de traductions françaises les écrits les plus significatifs de Luther. Des deux tomes parus que voici, le t. I contient les textes suivants : 1. *Les sept psaumes de la pénitence ;* 2. *Controverse contre la théologie scolastique ;* 3. *Controverse destinée à montrer la vertu des indulgences ;* 4. *Un sermon sur l'indulgence et la grâce ;* 5. *Controverse tenue à Heidelberg ;* 6. *Explication du Notre Père ;* 7. *Des bonnes œuvres.* — Le t. V donne une nouvelle traduction du texte *Du Serf Arbitre*, suivi de *Si l'on peut fuir devant la mort* (pp. 243-258). Sauf 2, 3 et 5 du t. I, qui ont été traduits par M. Jean Bosc, la traduction de ces écrits est due à M. Pierre Jundt. Les annotations et les explications sont réduites à un minimum plus que strict. En effet, combien de lecteurs pourront ainsi suivre les thèses de la *Controverse contre la théologie scolastique* ? étant donné surtout que cette attitude de « *contre* » a généralement mené à une grande ignorance de l'objet controversé. — Ces textes se réfèrent à des travaux semblables allemands. Ne pourrait-on pas dès maintenant donner quelques œuvres moins connues en traduction, par ex., l'important Grand Commentaire sur les Galates ? D. T. S.

Jean Calvin. — Institution de la Religion chrétienne. Livres II, III et IV. Éd. nouvelle publ. par la Société calviniste de France. Genève, Labor et Fides, 1955, 1957 et 1958 ; in-8, 290, 477 et 582 p.

Rendant compte du premier volume de cette édition nouvelle de l'*Institution* de Calvin, *Irénikon* (1955, p. 466) en a exposé les caractéristiques principales. Voici déjà l'œuvre au complet, avec ses quatre Livres et quatre-vingts chapitres. Le Livre quatrième est suivi de tables, dont on remarque tout de suite qu'on y a apporté un soin tout spécial. A partir du tome II, les éditeurs, MM. Cadier et Michel, ont pu profiter de la collaboration de M. le Pasteur M. Réveillaud pour la mise au point des références patristiques et des allusions aux théologiens et aux philosophes de l'antiquité et du moyen âge. (Le tome IV contient un additif pour le tome I), ce qui augmente assurément encore la valeur de cette entreprise. Tout ce texte est fort bien présenté et il est certain que cette édition pourra rendre d'utiles services dans le dialogue œcuménique. D. T. S.

Melanchthons Werke. VI : Bekenntnisse und kleine Lehrschriften. Éd. par Robert Stupperich. Gütersloh, Bertelsmann, 1955 ; in-12, 486 p., DM. 16.80.

D'autres volumes de cette édition des œuvres choisies de Mélanchton ont déjà été présentés ici ; cfr *Irénikon* 1958, p. 118. Ce t. VI est un *Ergänzungsband* contenant plusieurs écrits dogmatiques réunis par M. lui-même en un *Corpus doctrinae christianae* vers la fin de sa vie. Y sont joints un certain nombre d'écrits polémiques mineurs. D. T. S.

Apostolos Makrakis. — Three Great Friday Sermons and other Theological Discourses. Translated out of the Original Greek by D. Cummings. Chicago, Orthodox Christian Educational Society, 1952 ; in-8, 108 p.

Chrysostomos H. Stratman. — The Roman Rite in Orthodoxy, and Additional Testimonies by Apostolos Makrakis. Ibid., 1957 ; in-8, 62 p.

Les sermons de A. M. prêchés, ceux qui sont datés, entre 1899 et 1901 dans « le temple du nouveau Collège philosophique et pédagogique du Logos à Athènes » (?), ne contiennent rien de très scandaleux. Leur style, cependant, leur ton, comme celui du second livre, est d'une raideur et d'une violence qui ne rappellent guère les paroles de Notre-Seigneur. Les idées exprimées sur l'union des chrétiens sont, au profit de l'Église orthodoxe, celles qu'on pourrait peut-être encore trouver exposées dans certains milieux peu éclairés au profit de l'Église catholique. Tous ceux qui ne sont pas orthodoxes sont par le fait même damnés. Ils n'ont qu'à se présenter devant l'Église orthodoxe en mendiants et suppliants (p. 2). « Du rite occidental émane une odeur étrangère, celle du sépulcre blanchi et du baiser de Judas » (p. 10). D. G. B.

J. M. Bocheński et G. Niemeyer. — Handbuch des Weltkommunismus. Fribourg /Munich, Alber, 1958 ; in-8, X-762 p.

Ce volumineux ouvrage d'information et de documentation est dû à la collaboration de quinze savants et professeurs d'universités et d'écoles d'études supérieures, principalement aux États-Unis et pour la plupart originaires de l'Est de l'Europe. Il est divisé en quinze chapitres traitant du communisme sous ses multiples aspects et dans ses activités les plus variées. Les rédacteurs se sont divisé les matières d'après les spécialités de chacun, ce qui assure la valeur des contributions, et les éditeurs ont veillé à ce que les chapitres offrent une présentation uniforme. Le titre « Communisme mondial » indique le propos du livre d'étudier la doctrine, la structure et l'attitude de cette puissance organisée aujourd'hui dans le monde entier, et qui travaille ouvertement à une transformation radicale de la société. De gré ou de force, plus de la moitié de la population du globe lui est déjà soumise et elle fait continuellement des progrès dans les pays non communistes. Ce livre n'est pas une encyclopédie, ni un traité, ni un recueil de statistiques mais un manuel, exposant de façon claire, concise et méthodique la doctrine (philosophie, idéologie, dialectique, propagande), la structure (organes de direction et vie industrielle, agricole, sociale,

économique) et l'attitude (vis-à-vis de la religion, de la liberté individuelle, des pays étrangers) de cette communauté surpra-nationale. La méthode d'exposition est partout la même : définition et distinction des termes, description des institutions, textes et documents révélant les intentions des promoteurs et appréciations des différents rédacteurs. Signalons particulièrement le chapitre V sur la méthodologie de la conquête et de la domination, le chapitre XIII sur l'attitude vis-à-vis de la religion et le chapitre final sur la critique du communisme — ces deux derniers de Bocheński. On peut mesurer l'importance de l'information à la bibliographie de soixante-dix pages et au deux tables alphabétiques facilitant la consultation. D. T. B.

Marc Slonim. — An Outline of Russian Literature. Londres, O. U. P., 1958 ; in-12, 254 p., 7 s. 6 d.

Il est remarquable que M. Slonim ait su résumer en si peu d'espace un sujet qu'il possède dans les moindres détails, comme l'ont prouvé ses ouvrages précédents, en particulier *The Epic of Russian Literature.* L'A. passe rapidement sur les premiers siècles pour arriver tout de suite à Pouchkine et aux autres grands noms de la littérature russe. Les divisions du manuel sont dictées par ces figures de premier plan, par les écoles et les mouvements d'idées : il n'y a pas de considérations d'ensemble sur les grands genres littéraires. Le dernier chapitre est consacré à la Révolution. Il est intéressant d'y relever la « place unique » qu'il accorde à Boris Pasternak (l'ouvrage est écrit avant la parution du *Docteur Jivago*). Le nom de cet écrivain revient encore dans les dernières lignes pour laisser espérer qu'une plus grande liberté sera donnée à la littérature soviétique. Ajoutons que l'ouvrage est doté d'un index et d'une bibliographie détaillée, en sorte qu'il peut constituer à la fois un utile aide-mémoire, une introduction aux lettres russes, un guide pour des études plus poussées. D. D. G.

Manfred Kridl. — The Lyric Poems of Julius Slowacki. La Haye, Mouton, 1958 ; in-8, 77 p.

Après avoir publié en 1956 *A Survey of Polish Literature and Culture* de M. Kridl, les Éditions Mouton de La Haye font paraître maintenant dans leur collection slave un fascicule du même auteur, récemment décédé et qui fit autorité dans l'enseignement de la littérature polonaise dans son pays et depuis la guerre aux États-Unis. Slowacki, un des principaux représentants du romantisme polonais, très national dans ses sentiments et le choix de ses thèmes, avait subi une forte influence de Byron et s'est également inspiré de Shakespeare, Goethe et Shelley. Les lyriques permettent de suivre l'évolution intérieure du poète, dont l'aboutissement fut ce mysticisme spécialement polonais, déterminé par les événements de l'époque. D. H. C.

David Philip. — Le mouvement ouvrier en Norvège. Paris, Éd. Ouvrières, 1958 ; in-8, 363 p., 990 fr. fr.

Ce livre solidement documenté et dont l'A. connaît à fond le problème, fait pendant à celui de Raymond Fusilier sur le parti socialiste de Suède

(cfr *Irénikon*, 1958, p. 408). Les deux démontrent comment les peuples scandinaves parviennent à réaliser les réformes économiques et sociales, quelquefois assez radicales, par voie pacifique, évitant toute effusion de sang. Ceci est peut-être le résultat de l'homogénéité de leur population. Détail intéressant relevé par l'A. : il est presque certain que les habitants actuels de la Norvège sont, dans la grande majorité, descendants des Norvégiens du néolithique. L'évolution sociale du pays fut également facilitée par le fait qu'il n'avait jamais connu ni féodalité ni servage et que son mouvement ouvrier prit l'essor avant que l'industrialisation eût pu créer un prolétariat industriel. C'est dans ces conditions que s'est pousuivie « la lutte d'un peuple pour une vie meilleure, et pour le progrès social ».

D. H. C.

Eugène Zaleski. — Mouvements ouvriers et socialistes. (Chronologie et bibliographie). La Russie. Tome II : 1908-1917. Paris, Éd. Ouvrières, 1956 ; in-8, 489 p.

Le Tome II de cette précieuse publication (pour le Tome I, v. *Irénikon*, 1958, p. 391) donne la chronologie des événements pour la période indiquée (2565 titres pour livres et brochures), mais les références bibliographiques couvrent les années 1908-1956. Le volume contient également un supplément apportant de nouvelles références et complétant celles déjà parues. En plus d'un index alphabétique des noms des auteurs et traducteurs, on trouve un « Index des matières » qui fait ressortir les divers aspects du sujet traité et indique les personnes impliquées dans les événements. Ceci augmente encore la valeur de l'ouvrage pour l'historien de la révolution soviétique et des conditions sociales qui l'ont précédée et suivie.

D. H. C.

II. HISTOIRE

F. van der Meer and Christine Mohrmann. — Atlas of the Early Christian World. (Trad. Mary F. Hedlund and H. H. Rowlet). Londres, Nelson, 1958 ; in-4, 216 p., 70/–

Reprenant la formule qui a fait ses preuves dans l'*Atlas de la civilisation occidentale*, adoptée aussi dans un *Atlas de la Bible*, les AA. ont entrepris de rendre plus intuitive l'histoire des six premiers siècles de l'Église. Les cartes sont désormais groupées en tête du volume. Rendues en couleur, elles occupent 32 p. et les doubles pages de garde. Le corps de l'ouvrage est constitué de 614 illustrations commentées, classées par siècle et subsidiairement par objet. Enfin, des index indispensables permettent de retrouver les documents. — L'optique générale de l'album considère principalement l'histoire littéraire et archéologique, et de ce point de vue la réalisation témoigne d'une connaissance profonde des écrivains ecclésiastiques, de l'histoire de l'art et de l'état présent des fouilles. Dans la partie géographique, chaque siècle comporte une carte des lieux relatifs à l'histoire extérieure et une situant les écrivains. Sont à plus grande échelle les cartes synthétiques des églises fondées durant les trois premiers siècles, la réforme administrative de Dioclétien, l'ensemble des sites archéologiques et ceux

illustrés par la présence d'écrivains. Chaque région figure aussi avec le détail des villes chrétiennes, ainsi que le plan des métropoles culturelles. La présentation est très suggestive mais les contours sont schématisés et les lieux parfois décalés, dans la typographie, de leur situation réelle. Les illustrations et leurs commentaires sont amenés avec une telle habileté que le texte forme presque une chronique, plus qu'une légende. Les citations des auteurs contemporains ajoutent le relief de la pensée à celui des visages et des formes. La date de 700 forme la limite extrême du cadre historique, bien que de fait ce soit la dislocation de la chrétienté qui en soit le terme réel. On est étonné que dans une documentation aussi encyclopédique le christianisme non hellénique ne soit pas mieux représenté, et l'hellénisme lui-même le soit si souvent sur le sol latin. — Bref, une connaissance de l'histoire ancienne de l'Église sera bien théorique si l'on ne s'imprègne pas des images que cet album restitue avec tant de vie.

D. M. F.

Jean Doresse. — L'Empire du Prêtre-Jean. t. I : L'Éthiopie antique ; t. II : L'Éthiopie médiévale, (Coll. D'un monde à l'autre). Paris, Plon, 1957 ; in-8, XXXVIII-304 et 360 p., nomb. ill., cartes, 1.350 fr. fr. chacun.

A peine parue la fresque admirable que représente l'album *L'Éthiopie* dans la collection *Hauts lieux de l'histoire*, l'A. publie le détail de ses recherches et de ses confrontations sous une forme plus rigoureuse mais non moins séduisante. Chaque volume recouvre un millénaire. Le premier essaie de démêler les plus anciens témoignages des légendes fumeuses, établit les connexions avec les civilisations environnantes, principalement celle de l'Arabie méridionale, et aboutit à l'apogée de l'Empire d'Axoum et de sa culture chrétienne originale. Le second suit le repli de la nation vers les hauts plateaux centraux, son isolement du monde chrétien par la barrière de l'Islam érigée entre eux, et poursuit l'épopée jusqu'au moment où elle subira plus directement l'assaut de celui-ci au XVIe siècle. — Le trait caractéristique de cette étude est la rigueur de la méthode historique utilisée, qui peut faire fond en outre sur une vaste érudition des matières connexes. L'appareil scientifique est réduit au minimum ; le style, nullement alourdi par la science que l'exposé suppose, tient le lecteur en haleine par cette épopée exaltante. Nombre de photographies furent prises sur le vif, d'autres reproduisent des miniatures, des peintures ou des objets. Dans le texte figurent des croquis et des fac-similés. Quelques cartes situent la répartition des langues, des religions, des sanctuaires médiévaux et les principaux sites archéologiques. Un soin particulier fut mis à l'établissement des bibliographies, classées à la fin des volumes selon l'ordre des chapitres et sous-distinguées par matières. D. M. F.

Hans Jenny. — Äthiopien. Land im Aufbruch. Stuttgart, Deutsche Verlag-Anstalt, 1957 ; in-8, 268 p., nombr. ill. dont 4 en couleurs, carte.

Ce livre veut donner une vision large et enthousiaste de l'Éthiopie moderne. L'A. a ramené de deux voyages une collection de très belles photographies et de nombreuses descriptions prises sur le vif, des régions diverses de ce vaste pays. Son information historique a été puisée aux

ouvrages de base, mais sa préférence le porte à ne s'étendre qu'à partir du nouvel essor que connaît le pays depuis ses derniers dynastes. Un tour d'esprit journalistique chez un homme cultivé prend ici la forme de nombreux rapprochements avec les événements célèbres en Occident, comme en témoignent des titres comme ceci : *L'Attila d'Afrique orientale, Le Bismarck noir, Diogène en Afrique oriental, Lawrence en Somalie britannique*, etc. Malgré les multiples allusions aux problèmes européens et est-européens, la description complaisante de ces terres lointaines en pleine croissance semble répondre doublement à un besoin d'évasion.

D. M. F.

Dr. P. Hamazasp Oskian, Mechitharist. — Die Klöster Kilikiens. (Coll. Nationalbibliothek, 183). Vienne, Mechitharisten-Buchdruckerei, 1957 : in-12, 320 p.

Nouvelle contribution importante au « monasticum » d'Arménie. Malgré le titre allemand, le livre est écrit tout entier en arménien, il constitue un répertoire alphabétique de 86 monastères connus de Cilicie, datant de l'époque du royaume chrétien de la Petite Arménie (1081-83, 1198-1375). Les notices sont proportionnelles aux renseignements rassemblés, elles témoignent d'une sérieuse érudition et de patientes recherches dans les chroniques, les récits, les manuscrits et les études de spécialistes. Cette étude particulière est précédée d'une introduction générale historique, bourrée elle-même de citations. D. M. F.

Paul J. Alexander. — The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire. Oxford, Clarendon Press, 1958 ; in-8, XIV-288 p., 50/-

Cet important ouvrage est, au fond, une histoire détaillée et méticuleuse de Byzance pendant le premier quart du IXe siècle. La position du patriarche de Constantinople était telle que, en écrivant la vie de saint Nicéphore, M. A. est amené à toucher tous les aspects de la vie civile et religieuse de la capitale. Après deux chapitres préliminaires sur l'histoire du culte des images, sa pratique et l'opposition à cette pratique, la théorie qui justifie le culte et celle qui le rejette, l'A. aborde la biographie de Nicéphore. Il le considère tout d'abord comme laïc, ensuite comme patriarche. Deux chapitres sont consacrés à la crise iconoclaste sous Léon V, au synode iconoclaste de 815 et aux malheurs qui atteignirent Nicéphore. L'A. discute alors les écrits du patriarche et leur chronologie, sa position par rapport aux saintes icones, et puis donne ses conclusions. Nous avons ici un livre pour des spécialistes, bien que nous ayons recueilli l'impression que M. A. n'est pas précisément un spécialiste de la théologie byzantine. On ne lui en fera pas un reproche, car ils ne sont pas nombreux les hommes qui sauraient exposer dans toute leur profondeur les théories des camps adverses. M. A. dit et dit bien ce qu'il faut savoir. Le livre nous semble relever davantage de la manière scientifique allemande que de l'anglaise. L'A. lui-même est Américain. On s'étonne de ce que la Clarendon Press, pourtant si réputée, ait accompli si imparfaitement sa tâche d'anglicisation d'un texte américain (les flottements entre *-or* et *-our* se rencon-

trent presque à chaque page). P. 12, dans la note 2 une référence n'a pas été complétée et nous ne sommes pas parvenu à la trouver. Les traductions des textes grecs faites par l'A. ne sont pas toujours très limpides. P. 18 *παρασυναγωγαί* est considérablement plus fort que « illegal meetings » et signifie quelque chose comme « opposition groups ». Finalement, la p. 69 nous offre deux difficultés : On nous dit que Nicéphore fut ordonné prêtre le vendredi saint 10 avril 806. Or, pour qu'il y ait ordination sacerdotale, il faut qu'il y ait liturgie. Aurait-on célébré la liturgie le vendredi saint ? Plus bas on nous dit que Nicéphore fut ordonné *per saltum*, alors qu'on vient de nous donner les dates de sa profession monastique (5 avril), de son diaconat (9 avril, jeudi saint), sacerdoce (10 avril, vendredi saint), épiscopat (11-12 avril, Pâques). Les ordres se sont suivis un peu rapidement, mais est-ce là une *ordinatio per saltum* ? D. G. B.

Blühende Wüste. Aus dem Leben der Mönchsväter. (Coll. Alte Quellen neuer Kraft). Dusseldorf, Patmos Verlag, 1957 ; in-12, 274 p.

Cet ouvrage contient la traduction allemande d'un choix de larges extraits empruntés à la Vie de saint Euthyme par Cyrille de Scythopolis et du *Pré Spirituel* de Jean Moschus. La traductrice est Dame Sophronia Feldhohn, O. S. B., moniale de l'abbaye de la Sainte-Croix à Herstelle ; elle a été initiée à la doctrine des Pères par Dom Odo Casel de Maria Laach. Le lecteur y apprend à connaître la vie et les vertus monastiques des Pères aux Ve et VIe siècles en Palestine et en Égypte, non pas par les exposés qu'ils en font eux-mêmes, mais par des paroles brèves, des événements très ordinaires et de simples traits de leur caractère ou de leurs actions. Le *Pré Spirituel* se contente de narrer des faits, d'évoquer un tableau ; la vie de saint Euthyme est émaillée de textes scripturaires du N. T. L'édification que ces livres produisaient sur les contemporains des auteurs d'autrefois n'est pas de nature à conquérir les âmes religieuses actuelles. La traductrice y est cependant parvenue en rédigeant une introduction destinée à créer l'atmosphère particulière de cette piété, en faisant un choix d'extraits plus adaptés à notre mentalité, ensuite par de nombreuses notes historiques, ascétiques, liturgiques et même parfois psychologiques, et surtout par la perfection de la traduction elle-même. Le génie de la langue grecque consiste à employer le mot propre et unique, qui rend une notion déterminée. La traduction, qui témoigne d'une connaissance approfondie de cette langue, a le mérite d'avoir recherché et employé le mot allemand correspondant et au besoin d'en composer un. Cette traduction a réclamé de longues heures d'étude et de méditation, qui seront pour le plus grand profit des lecteurs. D. T. B.

P. Kovalevsky. — Saint Serge et la Spiritualité russe. (Coll. Maîtres Spirituels). Paris, Éd. du Seuil, 1958 ; in-12, 190 p., nombreuses illustrations et deux cartes géographiques.

Cette courte histoire de la spiritualité monastique russe est divisée en trois parties : 1° la spiritualité avant saint Serge de Radonež ; 2° la spiritualité de saint Serge, d'abord ermite et ensuite abbé ; 3° son influence sur la spiritualité ultérieure. Saint Serge n'a laissé aucun écrit, mais dans

sa « Vie » rédigée par le moine Épiphane vingt-cinq ans après sa mort, se révèle toute une doctrine de vie intérieure surnaturelle. Si on laisse de côté les traits légendaires, on peut noter trois caractères spécifiques de l'ascèse de ce saint : d'abord l'isolement dans des forêts inhabitées, loin de tout commerce humain, ensuite l'établissement de communautés très réduites, astreintes à de durs travaux et enfin, pour la vie intérieure, une grande autonomie individuelle. Ce sont là trois caractéristiques, qui se sont maintenues en Russie jusqu'à nos jours, mais dans très peu de monastères seulement. D. T. B.

Constantin de Grunwald. — Quand la Russie avait des Saints. (Coll. Ecclesia, 42). Paris, Arthème Fayard, 1958 ; in-8, 190 p., 500 fr. fr.

L'histoire de la Russie chrétienne s'étend sur un millénaire environ. Au cours de cette histoire, elle a eu de nombreux saints vénérés d'abord par la piété populaire et reconnus plus tard par l'Église russe. Parmi eux, il y a des types très différents, mais s'adaptant au milieu où ils ont vécu. L'A. a choisi neuf saints, qui, aux époques successives et presque siècle après siècle, ont laissé une empreinte durable dans la vie russe : Saint Vladimir, l'apôtre de la Russie, les princes Boris et Gleb, saint Théodose, organisateur de la vie cénobitique à Kiev, saint Alexandre Nevskij, au temps des invasions mongoles, saint Serge de Radonež, fondateur de la Laure de Zagorsk, saint Nil Sorskij, saint Philippe, le métropolite de Moscou défenseur des droits de l'Église sous Ivan le Terrible, Tychon de Zadonsk, auteur ascétique et enfin la figure attachante de Séraphim de Sarov. Après une introduction sur la sainteté en Russie, l'A. fait revivre devant le lecteur, avec leur tempérament propre et leur activité particulière, chacun de ces personnages qui ont marqué la piété et la spiritualité du peuple.

D. T. B.

Richard Vaughan. — Matthew Paris. (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, New Series, 6). Cambridge, University Press, 1958 ; in-8, XIV-288 p., 42/-

Matthieu Paris, né vers 1200 et mort probablement en 1259, était moine de l'abbaye bénédictine de Saint-Alban au nord de Londres. C'était en outre un génie universel surtout et avantageusement connu aujourd'hui pour ses Chroniques, parmi les plus importantes de l'époque ; mais il avait d'autres talents : il était bon dessinateur et même, paraît-il, orfèvre. Il écrivait le latin et le français et possédait également l'anglais. Le Dr. V. nous offre une étude très fouillée sur le personnage, ses connexions avec Roger Wendover, ses ouvrages, ses méthodes de travail, donne une série de chapitres consacrés à M. P. vu sous ses divers aspects : chroniqueur, hagiographe, historien domestique, artiste, et termine par un chapitre qui porte le titre significatif : *Autres intérêts*. Le livre, bien illustré et muni d'un bon *Index*, fait honneur à son auteur, à la collection dirigée par dom Knowles, à l'éditeur et à l'engageant humaniste du XIIIe siècle qu'est M. P.

D. G. B.

The New Cambridge Modern History. Vol. I : The Renaissance, 1493-1520. Edited by G. R. Potter. Cambridge, University Press, 1957 ; in-8, XXXVI-532 p., 37/6.

— **Vol. II : The Reformation, 1520-1559.** Edited by G. R. Elton. Ibid., 1958 ; XVI-686 p., 37/6.

Le présent compte rendu enregistre les réactions d'un lecteur nullement spécialisé dans l'histoire, de quelqu'un qui prend en mains la CMH comme un « book to read » (I, p. xvii). La première CMH fut mise en chantier par Lord Acton en 1896 et terminée en 1912. Voici sous le même titre un ouvrage absolument nouveau et original écrit par des historiens contemporains. En aucun sens du terme cette nouvelle CMH n'est une refonte de la première. — Vu l'ampleur de ces volumes, nous ne pouvons donner la liste complète ni des écrivains, ni des chapitres. Pour *Irénikon* voici certains titres particulièrement intéressants : vol. I : *La Papauté et l'Église catholique ; Science et éducation en Europe occidentale de* 1470 *à* 1520 *; L'Europe sous Maximilien I*er *; Les Pays-Bas bourguignons* 1477-1521 *; La France sous Charles VIII et Louis XII ; L'Europe orientale ;* vol. II : les cinq chapitres sur la Réforme dans les différents pays ; *L'Italie et la Papauté ; Les nouveaux Ordres religieux ;* les chapitres sur les tendances intellectuelles, les universités et, finalement, *La Russie*, 1462-1583. Notre première remarque sera de regretter que trop nombreux sont les collaborateurs qui supposent chez le lecteur trop de choses connues : que ce soit le système de transcription des mots turcs ou russes (pour le russe, le système semble être exact en soi mais inexactement appliqué), les connaissances nécessaires pour suivre une description technique de tactiques navales (I, p. 288), ou simplement l'information géographique indispensable. En effet, le plan de l'ouvrage (14 volumes en tout) prévoit la publication d'un Atlas dans le t. XIV seulement. Jusque-là le lecteur doit s'arranger comme il peut. Les notes sont presque inexistantes. Aucune bibliographie n'est donnée ni ne sera donnée si nous comprenons bien l'*Introduction générale* (I, p. xxxvi), mais le vol. XIII sera un *Companion to Modern History*. La conception des différents chapitres varie beaucoup. Autant *L'Empire européen de Charles-Quint* (II, ch. X) nous a semblé limpide et clair, autant nous avons eu du mal à nous orienter dans *Les Pays-Bas bourguignons*, 1477-1521 (I, ch. VIII). Quant aux chapitres plus spécifiquement ecclésiastiques, on peut les résumer en disant qu'ils sont à tel point « objectifs » que ni catholiques ni protestants n'en seront contents. Les fautes typographiques sont presque inexistantes (I, p. 47, lire *Genoa* au lieu de *Geneva*). — Notre réaction aurait-elle été uniquement négative ? Mais non, c'est parce que nous avons trouvé dans ces deux premiers volumes parus une Histoire générale si riche, si éclairante, si sûre, que nous nous sommes permis de dire que le lecteur que nous sommes est un peu moins instruit que ses professeurs ne le pensent. Il aimerait surtout avoir des cartes.

D. G. B.

A. M. Allchin. — The Silent Rebellion. Anglican Religious Communities, 1845-1900. Londres, SCM Press, 1958 ; in-8, 256 p., 25/-

M. A. a écrit un livre à la fois très instructif et d'une lecture facile et agréable. Son but est de tracer les étapes principales qui marquèrent la

renaissance de la vie religieuse (au sens technique de ce terme) dans l'Église d'Angleterre. Il y a d'abord trois chapitres sur la situation générale et les idées particulières de certains personnages isolés pendant la période qui va de la Réforme à 1800, ensuite sur le milieu du mouvement d'Oxford et, finalement, sur ce mouvement lui-même. Tout le reste des Parties I et III du livre parle séparément des différentes communautés et des hommes qui les fondèrent et les dirigèrent. La Partie II sur les Congrès ecclésiastiques, les Convocations et le Comité parlementaire de 1870-71 fait comprendre les réactions de l'Église officielle à ce bouillonnement inattendu de vie nouvelle. L'A. cite abondamment ses sources, les hommes et les femmes impliqués dans cette « rébellion paisible », ce qui donne à tout le texte un caractère particulièrement direct et vivant.

D. G. B.

D. E. Easson. — Medieval Religious Houses (Scotland), with an Appendix on the Houses in the Isle of Man. With a Foreword by David Knowles and Maps by R. Neville Hadcock. Londres, Longmans, 1957; in-8, XXXVI-204 p., 3 cartes, 45 /-

Ce livre suit de près le modèle fourni par son prédécesseur sur les établissements religieux d'Angleterre (cfr *Irénikon*, t. XXVII, 1954, p. 430). Le parallélisme, cependant, n'est pas complet. L'étude de la vie religieuse en Écosse offre ses problèmes particuliers : manque de recherches antérieures, nombre exceptionnel de fondations fictives ou douteuses. Nous avons ici, arrangées par ordres religieux ou autres appartenances (pour les hôpitaux notamment), toutes les maisons reconnues comme certainement authentiques et, en appendice à chaque groupe, celles qui sont douteuses. Pour chaque maison on fournit dans la mesure du possible les détails suivants : nom, comté, rang, revenu en 1561, nom du fondateur, date de fondation, date de disparition, dépendance hiérarchique. Des notes souvent extrêmement abondantes complètent ce schéma. Ce noyau essentiel du livre est entouré d'autres matières substantielles : un avant-propos de dom Knowles qui étudie l'Écosse se dessinant sur l'arrière-plan de l'Europe de l'époque, une étude sur les vicissitudes des études historico-monastiques en Écosse, une autre (fort déprimante) sur l'histoire du monachisme écossais (ici, comme toujours en cette matière, on se demande comment il a pu se faire que le Saint-Siège ait pendant des siècles contribué si efficacement à empêcher une réelle floraison de vie religieuse profonde), une riche bibliographie, trois cartes situant les maisons mentionnées. La période couverte est approximativement celle de 1050-1560. Un appendice de trois pages fait le même travail pour l'île de Man.

D. G. B.

Medieval England. A New Edition rewritten and revised. Edited by Austin Lane Poole. Oxford, Clarendon Press, 1958; in-8, XXVIII-662 p., ill., 70 /-

Ce livre, deux volumes avec numérotation suivie, est un *Companion* aux études du moyen âge anglais. C'est le successeur du *Companion to English History* édité par le Dr. F. P. Barnard en 1902, revisé et réédité sous le

titre actuel par le prof. H. K. C. Davis en 1924, et maintenant entièrement renouvelé. C'est un de ces livres qu'on ne peut pas abandonner une fois qu'on l'a pris en mains, une encyclopédie de renseignements très intéressants, rendus encore plus assimilables par la surabondance et la variété des illustrations. Les nombreux collaborateurs nous décrivent successivement : le paysage, l'architecture domestique, l'urbanisme, les constructions militaires, la guerre, la navigation, les communications, villes et commerce, numismatique, costume civil, armes et armures, blason, vie religieuse et organisation ecclésiastique, architecture ecclésiastique, art, érudition et éducation, écriture, imprimerie et librairie, science, récréations. Où qu'on ouvre le livre on est captivé par l'exposé clair et entraînant. Chaque chapitre est accompagné d'une bibliographie sommaire. Il y a une bonne Table des Matières. Le mérite du livre c'est de rendre en quelque sorte palpable la vie des hommes à cette époque. Telle vue aérienne, par exemple, aidée par un croquis et complétée par le texte nous fait entrer dans la vie d'un village médiéval ; ailleurs c'est la vie monastique qui se révèle ou encore l'activité et les idées architecturales et artistiques. Tout ce qu'il faut pour être introduit dans le monde médiéval se trouve ici. D. G. B.

Fritz Schmidt-Clausing. — Zwingli als Liturgiker. Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1952 ; in-8, 184 p.

Mélanchton écrivant à Luther disait de l'œuvre liturgique de Zwingli : « Il parle des cérémonies d'une manière très suisse, c'est-à-dire très barbare ». Le Zwingli liturgiste est mal connu, et pourtant toute sa réforme part d'un souci pastoral où la liturgie tenait une place importante. Bien plus, si Luther a purifié l'apport traditionnel, Zwingli a créé une liturgie nouvelle. On saura gré à l'A. de nous présenter les formulaires de cette liturgie, comprenant le prône, la prophétie remplaçant la messe quotidienne, le baptême, le mariage, enfin la Sainte Cène dans ses deux formulaires, celui de l'*Epicheiresis* encore en latin, et celui de l'*Action*, dans le savoureux dialecte populaire de la Suisse. — L'A. nous présente latéralement des créations liturgiques de deux Alsaciens, Surgant et Leo Jud, dont Zwingli a fortement subi l'influence, et donne le canon de la messe latine en regard de l'*Epicheiresis* et l'*Action* zwingliennes comparées à la *Deutsche Messe* de Luther. Une longue introduction nous éclaire sur l'évolution liturgique de Zwingli. Profondément marqué de l'idée du retour aux sources, celui-ci a manqué de l'information que nous possédons aujourd'hui pour y trouver le critère d'un développement judicieux. Son évolution eût été tout autre s'il avait eu de la tradition une connaissance plus éclairée. D. N. E.

J. B. Neale. — Elizabeth and her Parliaments, 1584-1601. Londres, Jonathan Cape, 1957 ; in-8, 452 p., 30/-

Le 2e tome de l'ouvrage du prof. Neale de l'université de Londres (pour le tome I, cfr *Irénikon*, XXVII, 1954, p. 234) traite des six derniers parlements du règne d'Élizabeth, à savoir : 1584-85, 1586-87, 1589, 1593, 1597-98 et 1601. À de nombreuses sources de toute nature, l'A. ajoute ici deux recueils qu'il a découverts lui-même. Ces parlements sont aux prises

avec des questions politiques diverses (complots réels ou supposés contre la reine, agitation autour de Marie Stuart, question de la succession) et plusieurs affaires sociales et économiques, mais nous voudrions surtout signaler l'intérêt capital de cette chronique parlementaire minutieuse mais très vivante, en ce qui concerne les problèmes religieux de cette seconde partie du règne. La souveraine est prise entre la lutte qu'elle mène contre les catholiques d'ailleurs assez inoffensifs, et la résistance qu'elle doit offrir à l'assaut des puritains qui dirigent le parlement en 1584 et 1586. Ils y organisent une agitation politique, qui, renforcée par leur *Classical Movement*, menace Élizabeth d'une révolution dans l'Église et dans l'État. On assiste à une véritable collision entre le Parlement mené par les radicaux et la Couronne qui impose son veto. La liberté de parole permet aux factieux de s'exercer à l'art de l'opposition parlementaire, ce qui ne manquera pas de leur servir plus tard contre les Stuarts. Les extrémistes sont défaits à plusieurs reprises, grâce à la fermeté de la reine. De plus celle-ci, avec Whitgift, demeure implacable devant les menées du *Classical Movement* et la campagne de pamphlets, tout en n'ignorant pas les graves abus reprochés à l'Église d'Angleterre en ces conjonctures. En 1593 la situation a évolué : les puritains à cette date sont d'ailleurs visés plus directement que les catholiques. Les derniers parlements subissent selon l'A. le contre-coup du déclin momentané de l'ardeur religieuse qui caractérise la fin du règne. Le prof. de Londres suggère Job Throckmorton comme auteur des célèbres *Martin Marprelate's Tracts*. De ce dernier, comme d'une série d'autres personnages qui se détachent particulièrement et parmi lesquels figurent la reine elle-même, Sir Christopher Hatton, Bacon, Raleigh, Peter Wentworth, l'A. nous donne des portraits remarquables. D. H. M.

Essays in Anglican Self-Criticism. Edited by David M. PATON. Londres, SCM Press, 1958 ; in-8, 238 p., 25/-

L'éditeur a réuni ici dix-sept essais d'anglicans et de non-conformistes qui interrogent l'Église d'Angleterre sur des problèmes d'actualité dont certains ont été débattus à Lambeth 1958. Signalons certaines de ces contributions : W. NICHOLLS craint que la pensée anglicane ne passe à côté des problèmes du XXe siècle. J. WREN-LEWIS met en garde, d'un point de vue *Modern Churchman*, contre une apologétique de bravoure. CHAO FU-SAN, la Bible en main, bat sa coulpe à propos de la débâcle missionnaire en Chine, M. J. M. PATON s'étend sur les inconvénients de l'Établissement. J. V. TAYLOR voudrait un assouplissement dans la pratique sacramentelle en Uganda. A. T. HANSON, sur la base d'une riche expérience en Inde du Sud, exhorte les jeunes Églises à ne pas recopier le *Prayer Book* mais à ne s'en servir que comme d'un maître d'école, à la manière de la liturgie de la CSI. A propos de la Réunion, il est intéressant de noter que l'ancien modérateur de la CSI, A. M. HOLLIS reprend l'Église d'Angleterre pour son cléricalisme, son légalisme, son rubricisme, son esprit d'Établissement et même son épiscopalisme ! Pour le prof. TORRANCE la même Église devrait cesser de se barricader derrière l'épiscopat et reconsidérer les ministères non épiscopaux, l'intercommunion, sa théologie pélagianisante de l'Eucharistie enfin et surtout le rôle de la Parole dans l'Église. J. MARSH va

dans le même sens en priant aussi l'anglicanisme de ressembler davantage aux Églises Libres. Par contre A. M. ALLCHIN voit, comme Hodges, dans l'anglicanisme le futur noyau de l'« Orthodoxie Occidentale », si l'on consent à éviter une synthèse prématurée « sur le papier ». Dans un sens différent J. LAWRENCE pose les règles de la discipline spirituelle du *Central Churchman* soucieux d'être à la fois protestant et catholique, règles sans doute insuffisamment observées à l'égard des autres tendances de l'anglicanisme. D. H. M.

Alec R. Vidler. — Essays in Liberality. Londres, SCM Press, 1957 ; in-8, 192 p., 15/-

Le doyen de King's College à Cambridge publie ici quelques articles dont plusieurs inédits. Ils sont empreints d'un même souci de « libéralité ». C'est cette notion, sorte de vertu de réserve et d'équilibre, remontant au classicisme grec, que l'A. cherche d'abord à distinguer du libéralisme du XIX[e] siècle. C'est aux laïcs que A. V. remettrait l'avenir d'une théologie anglicane libérée du monopole clérical. Liberté et responsabilité sont alors mises aux prises dans leur dialectique philosophique et chrétienne, et l'A. nous indique en quoi consiste à son sens le péché originel et la prédestination. Signalons également une étude nuancée sur Gore où sont analysées les caractéristiques de cet autre catholique libéral que fut le promoteur de *Lux Mundi*, mais Vidler tient également à souligner les limites du libéralisme de l'évêque d'Oxford. Le doyen se demande enfin à son tour ce qu'est l'anglicanisme (le mot lui-même remonte à 1846). La question serait née de l'existence des partis (aujourd'hui « en décadence ») et de la crise intellectuelle contemporaine. La réponse est classique : ce serait l'effort de chrétiens qui prendraient fermement appui sur les Credos, pour résoudre le dilemme protestantisme-catholicisme en maintenant cependant résolument les deux branches de l'alternative. L'avant-dernier article est, chose inattendue, une vigoureuse sortie contre la situation religieuse actuelle aux USA, et le tout se termine par un noble portrait de l'intellectuel chrétien. On trouvera ainsi dans ces pages un aperçu représentatif de la pensée du directeur de la revue *Theology*. D. H. M.

D. L. Edwards. — Not Angels but Anglicans. Londres, SCM Press, 1958 ; in-12, 126 p., 8/6.

Malgré son titre ce petit ouvrage n'est pas en soi un « Essay in self-criticism », bien qu'il comporte çà et là des réflexions critiques. C'est, d'un point de vue évangélique modéré, une introduction qui envisage l'anglicanisme sous tous ses aspects. Sans une extrême originalité, elle offre un portrait assez équilibré de l'Église d'Angleterre telle qu'elle est. C'est sa meilleure recommandation. D. H. M.

Anglo-Russian Theological Conference, Moscow, July 1956. Édité par Herbert WADDAMS. Londres, The Faith Press, 1958 ; in-12, 120 p., 15/-

Cet ouvrage donne l'essentiel des discussions qui se sont déroulées à Moscou du 16 au 23 juillet 1956 entre la délégation anglicane et des repré-

sentants de l'Église russe. Seuls les rapports des théologiens russes ou du moins de larges extraits figurent dans la première partie. La seconde donne les minutes des discussions qui ont suivi les rapports des deux parties. En tant que simple reprise de contact, ces confrontations demeurèrent à un niveau assez élémentaire mais caractérisèrent au mieux les deux Églises. On remarquera la fermeté, empreinte de charité cependant, et l'aspect généralement très traditionnel, mais un peu coupé de l'histoire, des exposés russes. En face, la variété typique et parfois le vague des positions des délégués anglicans, oscillant autour d'une position centrale un peu évasive. On ne peut d'ailleurs que se féliciter du caractère assez représentatif de cette délégation anglicane. Elle semble avoir marqué un léger retrait par rapport aux affirmations anglicanes antérieures. Mais l'important était de renouer. D. H. M.

Geoffrey F. Nuttall. — Visible Saints. The Congregational Way, 1640-1660. Oxford, Basil Blackwell, 1957 ; in-8, XII-178 p., 25 /-

A propos d'un sujet en apparence très étroitement limité, le Dr. N. a écrit un livre de grande valeur par sa maîtrise de la matière, par l'élévation de la pensée, par la clarté de l'exposé, par l'immensité des perspectives ouvertes. Il s'agit *ex professo* des débuts du congrégationalisme en Angleterre, de cette « voie » que « par hérédité et par conviction » le Dr. N. lui-même suit (p. VII). Après une introduction historique, l'A. ordonne sa matière sous quatre chefs : 1) Sortez : principe de séparation ; 2) L'un l'autre : principe de fraternité *(fellowship)* ; 3) Un esprit prompt : principe de liberté ; 4) Soyez des saints : principe d'idonéité *(fitness)*. Viennent ensuite une conclusion critique, une bibliographie et des Tables. J'ai l'impression que ce livre sera une révélation pour tout lecteur qui n'appartient pas lui-même à une communion de chrétiens d'élite, à une « gathered Church ». A la différence de ses ancêtres spirituels, le Dr. N. écrit avec une charité et une sérénité rares et parvient à nous rendre non seulement respectables, mais encore presque sympathiques ces hommes et ces femmes aux convictions inébranlables, persuadés qu'ils devaient sortir de ce méchant monde et des Églises constituées pour servir Dieu dans une pureté totale. La même poussée se rencontre ailleurs et à différentes époques — c'est ce qui rend cette étude si précieuse. Tout comme les « congregational men », les vieux-croyants russes étaient certains que l'Église officielle était l'Antéchrist. Ils voulaient aussi redécouvrir la vie intérieure du christianisme du N. T. (p. 3). L'A. suggère que la clef, pour la compréhension de ce phénomène, est à rechercher dans une eschatologie de joie et d'espérance étonnées (p. 158). Sans vouloir en rien minimiser ce que de pareilles tendances ont de faux et de dangereux, je tiens néanmoins à remercier le Dr. N. de sa belle interprétation positive et à la recommander aux œcuménistes. D. G. B.

The Catholic Directory. Byzantine Rite Apostolic Exarchies of Philadelphia und Stamford, U. S. A. Anno Domini 1958. Philadelphia-Stamford, 1958 ; in-8, 254-56 p.

Cet annuaire du clergé ukrainien des U. S. A. groupe les renseignements des deux circonscriptions diocésaines des Ukrainiens de Galicie répandus

aux États-Unis, celle de Philadelphie (Penna.) la plus vaste, qui s'adresse à une population estimée à près de 200.000 personnes, et celle de Stamford (Conn.) qui groupe les quelque 86.000 fidèles des États atlantiques du N-E. Outre les renseignements précis concernant tous les cadres et les œuvres avec statistiques, l'intérêt se porte vers la collection considérable des photos rassemblées, les portraits des dignitaires et de tout le clergé, les églises paroissiales, des groupes d'œuvres, certaines cérémonies et projets. Le volume s'achève par une imposante collection de témoignages de sympathie et d'annonces. Il s'en dégage une impression de grande vitalité pour une Église de diaspora. Avec de pareils instruments la géographie ecclésiastique devriendrait un jeu. D. M. F.

Ruth M. Slade. — English speaking Missions in the Congo Independent State (1878-1908). Académie royale des sciences coloniales, classe des sciences morales et politiques, t. XVI, fasc. 2. Bruxelles, 1959 ; in-8, 432 p., hors commerce.

Du christianisme introduit au XVe siècle par les Portugais dans le Bas-Congo, il ne restait que peu de traces au milieu du XIXe s. Si l'œuvre créée par le roi des Belges allait provoquer la renaissance d'une vive action missionnaire tant catholique que protestante, elle allait aussi donner lieu à des rivalités qu'animait incontestablement le regret que le Congo ne fût pas colonie anglo-saxonne. Très bien documenté, le travail de Miss Slade retrace la pénétration des missionnaires de « langue anglaise » partant du Bas-Congo vers les sources du fleuve. Nous y suivons les membres de la *Baptist Missionary Society*, de la *Christian Missionary Alliance* appuyés par les baptistes américains (dans le Kasaï), et les protestants suédois et les *Plymouth Brethren* (dans le Katanga). Imbus de l'idée que la religion ne peut que favoriser leur pays et son commerce, les missionnaires se livrèrent à de multiples activités de prospection, d'instruction, de médecine, etc., qui laissaient peu de place à l'évangélisation. D'autre part le succès des missions catholiques était grand, si bien que dans cet immense territoire, d'une richesse à peine soupçonnée, mais dont le sort politique semblait précaire, les rivalités religieuses prirent bientôt un autre caractère et les missionnaires de « langue anglaise » se rallièrent pour la plupart à la campagne assez malveillante qui devait amener le changement de régime. Après l'annexion en 1908, qui mettait définitivement le Congo à l'abri des compétitions politiques, l'effort missionnaire se déploya dans un climat rasséréné et couvre depuis lors la totalité du territoire. — Coïncidence probablement involontaire, l'important mémoire de Miss Slade sort de presse comme un hommage à Léopold II, roi des belges, disparu il y a exactement cinquante ans, qui avait mieux compris le rôle des missions et, dès le début, avait témoigné une bienveillance spéciale aux missions catholiques. C. R.

Pierre Birot et Jean Dresch. — La Méditerranée et le Moyen-Orient. T. I. La Méditerranée occidentale. (Coll. Orbis). Paris, P. U. F., 1953 ; in-8, VIII-552 p., 56 cartes et croquis, 24 ill. 2.120 fr. fr.

L'orbite méditerranéenne nous est surtout connue pour ses valeurs spirituelles, puisqu'elle constitue l'essentiel du monde connu par les

maîtres de notre pensée culturelle et comme berceau du christianisme. Son unité a été disloquée par l'envahissement de l'Islam, la découverte du nouveau monde, les conquêtes coloniales ; elle subsiste cependant dans un ensemble bien précis de facteurs géographiques et humains. C'est ce que les auteurs ont entrepris de décrire dans ce premier tome. Celui-ci contient les études relatives aux généralités, et les chapitres spéciaux sur les trois grands ensembles occidentaux riverains : les péninsules ibérique et italique et le Magreb. — La partie générale analyse les phénomènes géologiques, le régime des eaux, le climat, la végétation, le relief et le sous-sol en géographie physique, les problèmes agricoles, urbains et industriels en géographie humaine. Ces exposés perspicaces manifestent l'unité de l'ensemble plus que l'on est accoutumé de la concevoir, et décrivent brillamment les motifs de la séduction de ce monde et les limites de ses ressources. Les panoramas rassemblés en appendice achèvent de convaincre le lecteur. Les chapitres spéciaux reprennent ces diverses questions dans le cadre de chaque région. Diagrammes et cartes par leur schématisation font apparaître clairement les points névralgiques des situations. Une abondante bibliographie méthodique justifie l'exposé dépourvu d'apparat et stimule l'intérêt. On appréciera la valeur de cette synthèse en considérant la somme d'enquêtes préliminaires nécessaires. Le second volume promis, réalisé selon cette méthode, sera du plus haut intérêt, car en toute matière l'Est européen et le proche-Orient ne jouissent pas du même équipement scientifique que le monde occidental.

D. M. F.

The Soviet Army. — Edited by H. B. Liddel Hart. Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1956 ; in-8, XIV-480 p., 35 /-

Un problème actuel et brûlant est de connaître quelle est la puissance et la valeur stratégique de l'armée soviétique ; comment elle s'est comportée durant la guerre et comment elle s'est réorganisée pour devenir une des premières armées du monde. Voici la réponse d'une quarantaine d'officiers supérieurs et de quelques-uns des plus grands chefs militaires, qui ont pris part à la guerre. Ils rappellent leurs souvenirs ou étudient, à la lumière des documents officiels, la composition, l'armement, la formation des cadres, les Écoles militaires, la stratégie de l'armée en U. R. S. S.

D. T. B.

Ladislav Gracalić. — Yougoslavie. (Guides Nagel). Préf. de Jules Moch. Genève, Éd. Nagel, 1954 ; in-12, XXIV-328 p., 49 cartes et plans.

Les pays danubiens et balkaniques figurent parmi les derniers en Europe à être dotés de guides touristiques mis à jour. L'isolement historique de ces régions en est la cause principale, bien que la variété des sites, la richesse du folklore et les vestiges du passé leur vaudraient bien un traitement plus attentif. Cette lacune se comble peu à peu. Les caractères variés de la Yougoslavie sont décrits avec une belle maîtrise dans cette présentation moderne. Le style concis amoncèle une quantité de renseignements malgré les proportions du livre : introduction générale multiple et renseignements pratiques du voyageur. Il est important que celui-ci

pénètre dans un pays avec sympathie, aussi l'A. s'est-il appliqué à lui inspirer ce sentiment, même envers l'ordre nouveau du régime actuel. L'information historique est correcte en général ; en raison de l'importance jouée par les centres religieux, on pourrait souhaiter que soient mieux signalés les pèlerinages nationaux et les dégâts causés par la guerre. La préface de M. Jules Moch souligne l'accueil bienveillant que rencontrera le visiteur français. Carte routière 1 : 1.250.000 en 11 sections.

D. M. F.

Fred Majdalany. — Cassino. Portrait of a Battle. Londres, Longmans, 1957 ; in-8, 263 p., 6 pl., 8 cartes, 21 /-

Si la monotonie de la mécanisation a enlevé aussi à la guerre ses aspects romantiques qui faisaient autrefois le bonheur des hommes de lettres et des artistes, l'épisode grandiose qui se joua en 1944 autour de l'ancienne abbaye de Saint-Benoît évoque les souvenirs héroïques des siècles passés. Comme dans le portrait de Dorian Grey on lisait l'évolution de sa vie, on verra dans le « portrait » remarquablement peint par l'A. les différents aspects de la guerre moderne, et un militaire, un historien, un politicien y trouveront force de détails d'intérêt passionnant. Ce fragment de la grande tragédie qui a ensanglanté le monde fait également penser au triomphe des valeurs spirituelles qui assurent des résurrections et la victoire de la vie sur la mort.

D. H. C.

Anna Marava-Chatzinikolaou. — Patmos. (Collection de l'Institut français d'Athènes, Section : « Villes et paysages de la Grèce », 63). Athènes Institut français, 1957 ; in-8, 82-CXVI p., ill.

Ce petit volume sur Patmos a bien sa place dans la série « Villes et paysages de la Grèce ». Depuis que saint Jean y fut exilé et y composa sa fameuse Apocalypse, la petite île de la mer Égée est devenue en effet un coin célèbre de la Grèce et un haut lieu du christianisme. En plus, elle possède depuis 1088 un monastère renommé, qui occupa une place importante dans l'histoire de l'Église grecque et qui est toujours très vivant et actif. Mme Marava-Ch. nous offre un excellent petit guide de cette île vénérable, dont elle retrace brièvement l'histoire et décrit les particularités actuelles. Pour l'histoire, elle aurait pu dire un mot des relations entre le monastère de Patmos et les pontifes romains, qui lui ont porté secours à plusieurs reprises. Les 200 belles photos font de ce petit volume un document attrayant et très fidèle, qui ne manquera pas de susciter de l'intérêt.

D. A. v. R.

P. Paléologos et A. Tassos. — Athènes. Athènes, Éd. « Athènes », s. d. ; in-f°, 1 p., 16 pl.

Les Éd. « Athènes » ont voulu éditer un bel album de planches, montrant dans la ville d'Athènes cet « enchevêtrement du passé et du présent qui crée la ligne de cette ville sans ligne et le coloris de cette cité aux mille

couleurs ». Le dessein est pleinement réussi, à voir les belles planches qui composent l'album en question. D. J.-B. v. d. H.

Semni Carouzou. — Mycènes Fresques, ornements d'or, vases. Athènes, Éd. « Athènes », s. d. ; in-f°, 12 pl. en couleur.

Encore un très joli album, dû à l'infatigable travail des Éd. « Athènes », concernant la vieille civilisation de Mycènes. On jouit en y trouvant des planches de fresques qu'on rencontre rarement reproduites en couleurs. Cela permet de se rendre compte de la tonalité et de la finesse d'exécution de ces œuvres qui témoignent assurément d'une haute culture et de beaucoup de maîtrise. D. J.-B. v. d. H.

W. Stevenson Smith. — The Art and Architecture of Ancient Egypt. (Coll. « The Pelican History of Art »). Harmondsworth, Penguin Books, 1958 ; in-4, XXVII-302 p., 192 h.-t., 63 /-

Dans la ligne et la parfaite présentation de la *Pelican History of Art*, le professeur d'Art égyptien à *Harvard University*, Mr. W. Stevenson Smith, nous donne une Histoire de l'Art ancien d'Égypte. Il considère d'abord la préhistoire : on y verra la permanence de thèmes développés dans les peintures rupestres d'Afrique du Nord, manière qui se perfectionnera dans la suite. L'histoire décrite ici comprend toutes les dynasties égyptiennes et s'arrête au IVe siècle avant le Christ. Ce sera ensuite le déclin de l'antique art égyptien. C'est de ce déclin — le cas ne fut pas propre à l'Égypte — que naîtront certaines formules adoptées par le christianisme naissant, telles les icones. Aussi n'est-il pas sans intérêt pour l'art chrétien de connaître ses ancêtres. L'art égyptien fut des plus religieux : le culte des morts, une mythologie cosmique et fort élevée, les confrontations possibles avec l'histoire du peuple juif font de l'art égyptien antique une source que les historiens de l'Art ne peuvent négliger. Par cet art, il nous est possible de reconstituer celui d'autres peuples, comme celui des Juifs, dont il ne reste quasi rien, ne fût-ce que pour le Temple de Jérusalem. Donc, à côté des qualités intrinsèques de l'art égyptien, que M. Stevenson Smith nous rappelle à nouveau, il en est d'autres qui nous instruisent sur les origines de l'art religieux des Juifs et des chrétiens. Les reproductions d'œuvres d'art sont parfaites, suivant la tradition de cette collection.

D. Th. Bt.

Imprimatur :
F. Toussaint, vic. gen.
Namurci, 1 jun. 1959.

Cum permissu superiorum.